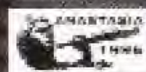
SAVIN

apărarea credinței

ELITA INTERBELICĂ



Coperta și viziunea grafică
Doina DUMITRESCU

Editura Anastasia mulțumește domnului Aurel Savin pentru buna colaborare care a făcut posibilă apariția acestei cărți

ISBN 973-9239-09-9

IOAN GH. SAVIN

Apărarea credinței

Tratat de apologetică

Ediție îngrijită de
Dora MEZDREA

Postfață de
Aurel SAVIN



NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Ediția de față este reluarea lucrării cu titlul „Apologetica. Elemente de filosofia religiunii creștine", manual întocmit conform programei analitice din 1929 pentru uzul școlilor secundare și al seminariilor, publicat în 1929 la Editura „Cartea Românească", colecția „Adevăr și Virtute".

Dat fiind că autorul se sprijină în demersul său pe cele mai recente (la acea dată) achiziții ale antropologiei, sociologiei, statisticii, paleontologiei, etnologiei, fizicii ș.a., este fatal ca multe din aceste date să nu mai prezinte astăzi decât un interes istoric (cea mai răsunătoare infirmare este, de departe, ceea ce autorul numește „ficțiunea atomului").

Cum însă cunoașterea lui Dumnezeu nu se perimează, ne-am gândit să-i oferim cititorului de astăzi posibilitatea de a descoperi singur ce este și ce rămâne valabil din lucrarea de față.

În acest scop, eforturile noastre s-au concentrat în primul rând asupra structurii generale a lucrării, care prezenta unele neajunsuri cum ar fi pierderea împărțirii în capitole pe parcursul expunerii; lecțiile au fost structurate în riguroasă legătură cu subtitlurile acestora care, la rândul lor, au fost reformulate acolo unde a fost cazul. Au fost aplicate normele ortografice în vigoare. Greșelile ediției 1929 au fost îndreptate în mod tacit. A fost îndreptată terminologia științifică, cea teologică (în acord cu terminologia ortodoxă curentă), a fost emendată (în măsura posibilului) scrierea numelor proprii, au fost identificate și îndreptate (unde a fost cazul) citatele din Sfânta Scriptură. Notele autorului, dispuse la sfârșitul materialului, au fost completate cu alte câteva ale editorului, care sunt semnate; intervențiile strict necesare ale editorului în text au fost așezate între paranteze drepte.

Pentru o exactă plasare a autorului în contextul epocii sale și a lucrării de față în contextul operelor acestuia, am întocmit o **Cronologie***.*

Titlul prezentei ediții aparține editurii.

1885, 18 decembrie. Se naște în comuna Jorăști, jud. Covurlui, Ioan, cel de-al unsprezecelea fiu al preotului Gheorghe Savin.

1891 Începe școala primară în comuna natală.

1982 Elev al Seminarului din Roman.

1895 Bursier al Seminarului „Veniamin Costache" din Iași.

1905 Student la facultatea de Teologie din București.

1910, vara. Își ia licența în teologie.
toamna. Pleacă cu o bursă la Heidelberg în vederea studiilor de doctorat.

1910-1914 Urmează la Berlin cursurile de istorie a filosofiei și logică ale lui Alois Bruhl, cele de psihologie ale lui K. Stumph, cele de istoria valorilor ale lui K. Munsterberg și cele de pedagogie ale lui Spranger. La Heidelberg urmează, printre altele, cursurile de filosofie și logică ale lui Wilhelm Windelband și cele de teologie și logică ale lui Ernst Troeltsch.

1914 Izbucnește războiul. Obține o amânare a încorporării pentru susținerea tezei de doctorat. Susține teza de doctorat la profesorul Ernst Troeltsch cu titlul „Die Religions inhalte eines Systems der Werte".

1915 Se întoarce în țară și este încorporat.

1918 Profesor de germană și limba română la liceul din Bolgrad.

1920 Inspector general în Ministerul Cultelor.

1923 Apare lucrarea „Învățământul religios în școlile secundare".

1925 Apare „Biserica română și noua ei organizare".

1927 Profesor de Apologetică la Chișinău.
Îi apar lucrările: „Filosofia și istoria ei", „Cultură și religie", „Reorganizarea învățământului în seminarii".

1929 Apare lucrarea „Apologetica — Elemente de filosofia religiunii creștine", manual pentru uzul școlilor secundare și seminariilor.

1936 Apar lucrările: „Iconoclaști și apostați contemporani" (ediția a doua, 1995), „Creștinismul și viața" și „Curs de apologetică", vol. I, Partea introductivă.

1937 Secretar de Stat în Ministerul Educației Naționale.
Apare lucrarea „Problema cultelor".

1938 Apare lucrarea „Creștinism și comunism".

1939 Apare cea de-a treia ediție a lucrării „Dovezile raționale pentru existența lui Dumnezeu".

1940 Profesor și decan până în 1941 la Facultatea de Teologie din Iași.
Apare lucrarea „Curs de apologetică", vol. II, Partea I, „Argumentul ontologic". Apare lucrarea „Creștinismul și gândirea contemporană".

1941 Profesor la Catedra de Apologetică și Dogmatică a Facultății de Teologie din București.
Apare lucrarea „Religia creștină — formă fundamentală a culturii române".

1942 Publică conferința „Ce este Ortodoxia?".

1943 Publică cel de-al doilea volum al „Cursului de apologetică", „Argumentul cosmologic".
Apare „Teologie și Istorie", care se vrea o continuare a cursului de apologetică.

1948 Este pensionat.

1950, 5 mai. Este arestat și întemnițat la Sighetu-Marmației pentru „activitate intensă împotriva mișcării muncitorești".

1956 Este eliberat din închisoare.
În anii care urmează, scrie o seamă de lucrări aflate în manuscris și publică în reviste de specialitate, cum ar fi „Revista de Studii Teologice".

1973, 22 februarie. Încetează din viață la București. Este înmormântat la cimitirul Cernica.

INTRODUCERE

LECȚIA I

1. Obiectul Apologeticii. 2. Necesitatea cunoașterii adevărurilor generale ale religiei creștine[1]. 3. Vrăjmașii religiei creștine.

1. Obiectul Apologeticii. Apologetica este disciplina teologică care are ca obiect apărarea și justificarea religiei creștine prin mijloace oferite de rațiune.

Cuvântul vine de la grecescul *apologetikôs* sau *apologia*, care înseamnă apărarea, justificarea unei credințe sau a unei persoane. În acest sens avem la greci cunoscuta „Apologie a lui Socrate"[2].

În biserica creștină au fost întrebuințate ambele denumiri, însă cu înțelesuri deosebite: *apologia*, folosită încă de la începutul creștinismului, înseamnă apărarea unor puncte *parțiale* de credință, [pre]cum și respingerea atacurilor aduse, pe când *apologetica* înseamnă justificarea și apărarea doctrinei creștine considerată în *întregimea* ei.

În sensul apologiei au scris primii apărători ai credinței creștine, numiți de aceea și *apologeți*, cum au fost: Justin Martirul, Tațian, Atenagora, Tertulian etc.

Apologetica, în înțelesul de astăzi, s-a dezvoltat mai târziu, începând cu Evul Mediu, deși începuturi avem și la scriitori mult mai vechi ca: Augustin, Grigorie de Nyssa și Ioan Damaschinul. A culminat și s-a desăvârșit în veacul al XVIII-lea, determinată în special de atacurile ateiste ale filosofiei materialiste.

În acest înțeles, Apologetica este *știința apologiei*, adică știința care se ocupă cu justificarea și apărarea *sistematică a adevărurilor fundamentale* ale religiei creștine *cu ajutorul rațiunii*. De aceea, Apologetica se mai numește și *Teologie fundamentală*, denumire uzitată mai ales în Biserica Catolică, pe când protestanții folosesc cu predilecție termenul de *apologetică*. În Biserica Ortodoxă sunt folosite ambele denumiri, una indicând *conținutul* ei, alta *metoda* ei. Termenul de apologetică e mai indicat și mai acceptat, întrucât el

implică însuşi *scopul* principal urmărit de disciplina noastră. Acest scop este apărarea şi justificarea religiei cu luminile raţiunii omeneşti şi pe baza datelor revelaţiei naturale. Legile lumii şi cele ale raţiunii sunt acelea care duc şi la adevărurile fundamentale ale religiei în genere, a cărei realizare *absolută* o exprimă religia creştină.

Prin aceasta, Apologetica se deosebeşte atât de *dogmatică*, de care se apropie prin conţinutul său, cât şi de *filosofie*, cu care se înrudeşte prin metoda sa. Dogmatica este *expozitivă* şi *imperativă*, Apologetica este *demonstrativă* şi *constrângătoare*. Raţiunea, folosită în chip subsidiar în dogmatică, trece pe primul plan în Apologetică. Adevărurile de credinţă devin adevăruri şi pentru raţiune, mai mult, adevărurile eterne ale raţiunii divine se arată constrângătoare şi pentru raţiunea umană. Prin aceasta se marchează şi deosebirea Apologeticii faţă de filosofia religiei. Adevărurile religiei naturale, care formează obiectul filosofiei religiei, sunt condiţionate în Apologetică de adevărul absolut realizat în religia creştină[3].

Din toate acestea, rezultă că obiectul Apologeticii este expunerea, apărarea şi justificarea cu mijloace raţionale a adevărurilor generale ale religiei; transpunerea lor în cadrul religiei creştine, în care îşi au realizarea absolută, şi apărarea lor în luminile Ortodoxiei.

Aşa şi este concepută Apologetica în întreaga teologie creştină, cu deosebirea că protestanţii accentuează mai mult partea generală, iar catolicii pe cea confesională. La unii precumpăneşte preocuparea filosofică, la alţii — cea confesional-polemică.

O apologetică obiectivă trebuie să fie liberă însă de subiectivismul confesional, cum va trebui să şi fie o Apologetică ortodoxă, care nu va fi călăuzită decât de două principii: *puterea adevărului* şi *puritatea credinţei*.

2. Necesitatea cunoaşterii adevărurilor generale ale religiei creştine. Expunerea şi cunoaşterea adevărurilor generale ale religiei creştine, cerute de Apologetică ca chestiune de metodă, sunt imperioase pentru religia creştină din[tr]-o întreagă serie de considerente.

a. În primul rând, aceste adevăruri nu se cunosc. Nu se cunosc în realitatea lor, şi nici în puritatea lor. Şi nu e vorba de adversarii fireşti ai religiei creştine - adepţii altor religii. Nu se cunosc adesea de cei ce le mărturisesc şi le apără, cum nu se cunosc de cei ce le neagă sau le atacă.

Creştini prin botez şi tradiţie, ne dispensăm de a cunoaşte temeiurile credinţei creştine, uitând că, după cum nu se poate practica ştiinţa fără a cunoaşte legile ei, tot aşa nu se poate practica religia fără a-i cunoaşte dogmele. Pe acestea le declarăm însă contrare raţiunii, fără a le confrunta măcar cu această raţiune.

b. Când adevărurile religiei nu se ignoră, ele se mistifică. Câte atacuri gratuite nu s-au adus religiei creştine prin falsa atribuire a „absurdului" drept criteriu în materie de credinţă? Acel *Credo quia absurdum* atribuit lui Tertulian[4], greşit interpretat, a fost însă de mult răsturnat de *Credo ut cognoscam* al lui Augustin[5], exprimat cu mult înaintea lui *Credo ut intelligam* al lui Anselm de Canterbury[6] şi prezent în toată activitatea scriitorilor creştini.

c. Mistificărilor [li] s-a adăugat apoi tot balastul certurilor şi exagerărilor confesionale, uitându-se că religia creştină e deasupra confesiunilor şi că Ortodoxia a fost scutită de aceste erori. Din oprimarea intelectuală a scolasticii[7], ca şi din cea politică a Inchiziţiei, s-au făcut capete de acuzare religiei creştine în genere. Acel „Ecrasez l'infâme!" al lui Voltaire, care viza puterea politică a papalităţii şi a bisericii catolice, a devenit lozinca contra întregii biserici creştine, deşi catolicismul nu e totuna cu creştinismul.

De scolastică, ca şi de veleităţile politice ale catolicismului, a suferit în primul rând religia creştină şi eliberarea de ele a fost un triumf al acesteia. Resentimentele născute din lupta raţiunii contra scolasticii au rămas însă, şi încă dăinuiesc, creând în chip artificial un antagonism între creştinism şi raţiune. *Acest antagonism însă nu există.* Lucrul reiese cu evidenţă din cunoaşterea adevărurilor reale care stau la baza religiei creştine: *existenţa unui Dumnezeu*, ca putere creatoare şi guvernatoare a lumii, *existenţa unui suflet*, independent de materie şi înzestrat cu libertate, *necesitatea şi posibilitatea supra-naturalului* pentru explicarea şi completarea

naturalului, puncte centrale ale religiei creștine, ca și ale oricărei alte religii, sunt astăzi adevăruri și pentru știință. Firește că adevărurile speciale ale religiei creștine, cum ar fi spre exemplu actul central al *răscumpărării*, stau deasupra oricărei argumentări raționale. Totuși, și ele, raportate la adevărurile generale ale religiei, își găsesc și posibilitatea, și necesitatea, fără a contraria rațiunea. Lucrul acesta se uită, deși e vorba de „misterele" inerente religiei. Fără mister însă nu există religie, și cine-l neagă neagă orice religie.

3. Adversarii religiei creștine. Adversari ai religiei creștine sunt în primul rând adversarii oricărei religii: ateii, fie că se intitulează *pozitiviști*, fie *materialiști*[8]. Cei dintâi neagă orice existență dincolo de lumea contingentă a fenomenelor[9], cei din urmă neagă orice realitate în afară de materie.

Materialismul însă a fost de mult înlăturat din domeniul științei ca și din [cel] al filosofiei, iar pozitivismul transformat în agnosticism[10] nu e decât o nouă variantă a vechiului scepticism.[11]

Alții sunt adversari ai creștinismului din motive estetice sau etice, cum au fost interconfesionalismul lui Lessing[12], păgânismul lui Nietzsche[13] sau budismul lui Schopenhauer[14]. Din motive politice se declară adversar al creștinismului socialismul, deși revendicările lui sunt posibile și în lumina creștinismului, și comunismul, al cărui anarhism e fatal opus creștinismului.

Alții, în fine, îi sunt adversari din motive felurite: din indiferență ori ignoranță, sau din tendința de originalitate. E toată acea masă de liber-cugetători și aconfesionali, de adepți ai cultelor bizare și ai asociațiilor suspecte, de teosofi, francmasoni, spiritiști și ocultiști care, din ignoranță, lene, modă sau interes, îngroașă numărul vrăjmașilor creștinismului[15].

[Sunt], în sfârșit, adversarii naturali ai creștinismului: adepții altor religii. Aceștia sunt și cei mai numeroși. Din toată populația lumii, socotită aproximativ la 1.610 milioane, abia 570 milioane sunt creștini! Restul de peste un miliard [sunt] necreștini, din care 157 milioane aparțin încă politeismului, iar 200 milioane cultului strămoșilor! Deși creștinismul e religia cea mai răspândită din lume și în înceată, dar continuă ascensiune, totuși e dureros pentru el, depozitarul

singurei religii adevărate, să fie străin pentru aproape două părți din populația lumii!

Apologetica nu se îndreaptă însă către acelor adversari care n-au primit încă lumina Evangheliei. Venirea lor spre creștinism stă în voia Domnului, care le va acorda grația sa și Evanghelia „va stăpâni peste tot pământul". Apologetica creștină se îndreaptă în primul rând către aceia dintre „adversari" care, deși au primit sau au cunoscut adevărurile Evangheliei, le resping în numele rațiunii. Față de aceștia scopul Apologeticii este să facă din rațiunea lor un sprijin temeinic pentru credință.

PARTEA I

RELIGIA NATURALĂ

a. *Religia ca raport între Dumnezeu și om*

LECȚIA a II-a

1. Noțiunea de religie. 2. Necesitatea religiei. 3. Scopul religiei. 4. Originea religiei. 5. Universalitatea religiei.

1. Noțiunea de religie. Conținutul cuvântului „religie" a variat în decursul timpurilor. De la formele grosolane ale religiilor primitive și până la puritatea spirituală a religiei creștine, e o infinită variație de înțeles și conținut. Cu toate aceste variații, toate religiile au anumite puncte comune care alcătuiesc, prin generalitatea lor, esența religiei.

În forma sa cea mai generală, religia reprezintă *raportul* dintre om și divinitate. Acest raport trebuie să fie liber, spre a nu exclude posibilitatea sancțiunii, esențială oricărei religii[1], și să fie exprimat sub forma unui cult, care este dovada sensibilă a efectuării acestui raport[2].

Urmează de aici că în religie distingem două părți: o parte internă, reprezentând actul sufletesc prin care se manifestă acest raport, și care este ceea ce numim *sentiment religios*, și o parte externă, care reprezintă manifestarea în exterior a acestui raport, adică *cultul*. Religia internă se mai numește și religie *subiectivă*, cea externă — religie *obiectivă*.

Indisolubil legate între ele, le vom găsi împreună în orice formă de religie și numai din considerarea amândurora vom putea scoate înțelesul întreg al ființei și noțiunii de religie. A considera numai partea subiectivă ar însemna să luăm drept religie orice atitudine a omului față de divinitate, fără ca aceasta să aibă ceva religios în ea. Astfel, se vorbește în chip curent, dar greșit, de religia adevărului, a frumosului și chiar de „religia ateilor", cum face, între alții, și cunoscutul cercetător al originii religiilor, Max Müller[3]. Simpla atitudine subiectivă nu hotărăște însă specificul religios al acestui raport, după cum nu-l hotărăște nici simpla prezență a părții externe a actelor de cult. În cazul acesta, ar urma să fie luate drept religie practicile magiei și ale vrăjitoriei, lipsite de partea internă a unui sentiment religios[4].

O dezlegare a înțelesului noțiunii de religie ne-o oferă chiar originea etimologică a cuvântului. Originalul latin -

religio - provine, după Cicero, din *relegere*, și înseamnă „a reciti", „a observa ceva cu atenție"; iar figurat, „a venera". După [unii] scriitori creștini, ca Lactanțiu și Augustin, ea vine însă de la *religari*, care înseamnă „a lega", „a uni", deci *a uni pe om cu Dumnezeu*[5].

Ambele derivații au însă același înțeles de „legătură între om și divinitate".

Același înțeles îl are religia și în Vechiul Testament unde cuvântul *berit* înseamnă tocmai „legătură", „legământ". „Și voi împlini legământul cu care M-am jurat lui Avraam, tatăl tău" (Fac. 26, 3). Același înțeles i-l dădeau și vechii elini, la care cuvintele *trischia* ca și *evsevia* însemnau „starea de pietate" în legătură cu divinitatea.

Rezultă din toate acestea că, *prin religie, se înțelege raportul liber dintre om și divinitate, exprimat printr-un sentiment sufletesc propriu și manifestat sub forma externă a unui cult.*

Din această definiție rezultă și elementele esențiale ale religiei:

a. un *Dumnezeu* spiritual, personal și mai presus de lume, dar în raport cu ea, ca obiect al religiei;

b. un *subiect* al religiei - omul, înzestrat cu suflet spiritual și nemuritor, pentru a putea intra în raport cu Dumnezeu;

c. un *sentiment religios* care să exprime acest raport, și

d. un *cult* care să manifeste în exterior acest raport.

Aceste elemente sunt prezente și permanente în oricare religie. Forma însă în care ele au fost concepute a variat, de aici și diversitatea religiilor. Alta a fost ideea de Dumnezeu în religiile naturale[6] și alta în cele revelate; alta la popoarele înapoiate și alta la cele civilizate. Aceasta explică și forma variată sub care s-a manifestat sentimentul religios, de la frica religioasă a celor vechi și până la sentimentul de dependență filială din creștinism. De natura acestui sentiment a depins și cultul, variind de la sacrificiile de sânge ale anticilor și până la „închinarea în duh și adevăr" a creștinismului.

2. Necesitatea religiei. Din ființa religiei rezultă și necesitatea ei. Religia fiind raportul dintre Dumnezeu și om urmează că acest raport nu este numai posibil, dar și necesar.

Necesar din partea divinității creatoare, care nu se poate dezinteresa de soarta creaturii, necesar din partea omului, care nu se poate sustrage voinței Creatorului său.

Prezența în sufletul omenesc a sentimentului religios, ca parte constitutivă a lui, indică necesitatea psihologică a religiei, după cum aspirațiile către absolut și divin ale acestui suflet implică necesitatea metafizică a religiei. „Ne-ai creat după chipul Tău, Doamne, și neliniștit este sufletul nostru până se va întoarce iarăși la Tine", zicea Fericitul Augustin, exprimând toată tăria și necesitatea religiei.

Fără religie nici n-ar exista societatea, căci omul, înainte de a fi un animal social, cum îl definea Aristotel, e unul religios, cum îl definește antropologia modernă, care face din sentimentul religios punctul de separație dintre umanitate și animalitate.

Necesitatea religiei o evidențiază înșiși adversarii ei. Și în primul rând ateii declarați, care, deși neagă existența lui Dumnezeu, reclamă totuși prezența religiei pentru utilitatea ei socială. Astfel procedează Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, care, deși tăgăduiește religia, creează el însuși o nouă religie[7]. Neînțeleasă e poziția deismului, care, deși admite necesitatea unui Dumnezeu creator, neagă însă necesitatea unei religii, deoarece Dumnezeu, după ce a creat lumea și omul, s-ar fi dezinteresat de ele. Care ar fi fost atunci scopul creației pentru un Dumnezeu rămas inactiv după [desăvârșirea] ei și impasibil față de ea, ar fi greu de dat un răspuns din punctul de vedere al deismului.

Răspunsul nu ni-l poate da decât religia însăși prin scopul urmărit de ea.

3. Scopul religiei. Dumnezeu a creat pe om și l-a înzestrat cu duh din Duhul lui, pentru a păstra prin el legătura cu creatura sa și pentru a realiza prin el scopul însuși al creației: cunoașterea lui Dumnezeu și facerea voii Lui. A cunoaște pe Dumnezeu, a-l mărturisi și a-l adora, [pre]cum și a face voia lui, care e realizarea binelui în lume, sunt scopurile principale ale religiei. Din îndeplinirea acestor cerințe se naște și adevărata fericire a omului, atât în lumea făpturilor, cât și în cea veșnică a vieții viitoare, în împărăția lui Dumnezeu.

Tendința realizării acestor scopuri se află în oricare religie. Putința realizării lor a fost încredințată însă în special creștinismului, căruia Dumnezeu i-a încredințat marea taină a răscumpărării.

4. Originea religiei. Sentimentul religios este inerent sufletului omenesc. El a existat de când există omenirea și distinge esențial pe om de toate celelalte viețuitoare. El nu este produsul psihologic al altor sentimente, și nici produsul logic al rațiunii. Religia nu a început cândva ca o formă mintală pentru nevoile de a explica lumea, deci ca un fel de metafizică populară, cum afirmă intelectualiștii[8]; nici nu a apărut ca un fenomen social al colectivității, cum afirmă sociologii[9]. Ea nu a evoluat din forme rudimentare, cum afirmă evoluționiștii[10], și nici din interese politice și contingențe istorice, cum afirmă raționaliștii[11]. Diferitele forme de religii primitive, ca animismul, fetișismul sau totemismul, nu explică originea religiei, fiindcă aceste forme implică și presupun atât ideea de spirit, cât și ideea de Dumnezeu[12]. Dar de unde a luat omenirea ideea de spirit și de supranatural?

Întrebarea rămâne aceeași și pentru teoriile raționaliste, conform cărora religia a fost inventată sau de regi pentru a domina mulțimile, sau de preoți pentru a le specula. Dacă tiranii și preoții au inventat religia și pe Dumnezeu, de unde au luat ei ideea de Dumnezeu? Aceasta a trebuit să existe pentru ca să poată fi utilizată.

Deci, de o origine naturalisto-evoluționistă a religiei nu se poate vorbi. *Religia a existat odată cu omul și i-a fost dintru început revelată de Dumnezeu în forma ei curată și superioară.* Prin decăderea umanității, a degenerat și ea, păstrându-se neatinsă la un singur popor - cel evreu - singurul popor monoteist din vechime. În sprijinul acestei teze stau constatările făcute de istoria religiilor, [care arată] că și popoarele cele mai decăzute și cu formele religioase cele mai degradate păstrează amintirea unei vieți sociale mai bune și a unei religii superioare[13]. Acestei stări de degradare i-a urmat cu timpul o stare de ridicare către religii din ce în ce mai rafinate, trecând de la religiile naturale la cele antropomorfe, pentru a ajunge apoi la *religia revelată și absolută a creștinismului,* care a apărut când a fost „plinirea vremii"[14].

Deci o revelație primordială, căreia i-a urmat o degradare și apoi o treptată ridicare cu ajutorul revelației naturale și supranaturale până la revelația deplină din religia creștină, este calea urmată de religie de la originea ei până la creștinism.

5. Universalitatea religiei. Religia, indiferent de formele ei, există la toate popoarele și a existat în toate timpurile. Acesta e un adevăr definitiv achiziționat de știință. Afirmațiile contrare, făcute cu bună credință uneori, s-au dovedit neîntemeiate. S-a zis astfel de către unii paleontologi că la omul preistoric nu se poate constata existența religiei. În afară de considerentul că afirmațiile (pentru epoci atât de depărtate) sunt cu totul problematice, cercetările mai noi în acest domeniu au dovedit că în diferitele stații paleolitice s-au găsit, alături de resturi umane, numeroase obiecte de cult — talismane, fetișuri, amulete — care atestă existența unei religii.

De asemenea, atestările unor etnologi și cercetători ai popoarelor primitive, între care ale cunoscutului naturalist englez Lubbock, că s-ar găsi triburi sălbatice lipsite de orice idee de religie și de ideea de divinitate, s-au dovedit neîntemeiate în urma noilor cercetări. Cunoscutul istoric al religiilor, olandezul Thiele, afirmă în această chestiune: „Aserțiunea că ar exista popoare sau triburi fără religie rezidă fie din observații inexacte, fie din[tr-]o confuzie de idei. Religia se poate numi, în sensul său cel mai larg, un *fenomen propriu întregii umanități*". De la vechea constatare a lui Plutarh că „s-au văzut popoare fără cetăți, fără legi și fără locuință, dar nu s-a văzut nici unul fără religie", și până la constatările specialiștilor de astăzi, aceeași unanimă afirmare în sprijinul *universalității* religiei. Ateismul e doar o infirmitate care poate atinge cel mult unele persoane, dar nu masele compacte ale popoarelor.

LECȚIA a III-a

1. Religia și știința. 2. Raportul armonic dintre ele.

1. Religia și știința. S-a definit religia ca raportul dintre om și divinitate. Din acest raport rezultă în chip firesc și o *concepție religioasă* despre lume și viață, ale cărei adevăruri religia le deține din sursa revelației supranaturale și în temeiul credinței.

Alături de ea, omul și-a făurit și o *concepție științifică* având ca sursă legile naturii și puterea rațiunii. Plecând din surse diferite, ele au și scopuri deosebite: știința urmărește cunoașterea lumii și a vieții, religia, destinul și fericirea [lumii]. Deosebite prin origine și scop, ele nu pot fi identice, fără a fi prin aceasta contrare.

Cum se explică atunci conflictul dintre ele? Răspunsul e unul și singurul: prin încălcarea domeniilor și depășirea atribuțiilor care revin fiecăreia dintre ele. Această depășire e posibilă și înlesnită de felul cum e concepută realitatea, care e obiectul comun și punctul de contact al amândurora. Căci oricât s-ar deosebi între ele religia și știința, realitatea pe care o au în față e una și aceeași[1]. Și această realitate e atât de natură spirituală, cât și de natură materială, și nu numai de ordine naturală, ci și de ordine supranaturală. Deosebirea este că, pe când realitatea materială ne e dată în forme de timp și spațiu, realitatea spirituală e liberă de aceste forme. Avem astfel o realitate *fizică*, a coexistenței în spațiu, una *istorică*, a succesiunii în timp, o realitate *spirituală*, dezlegată de timp și spațiu, cum sunt valorile ideale de adevăr, bine și frumos, și realitatea *supranaturală* a divinității, sesizată de sentimentul religios.

Această realitate, una în totalitatea ei, e concepută în chip deosebit de spiritul omenesc: sesizată prin credință e religie, sesizată prin rațiune e știință. În religie, accentul cade pe realitatea suprasensibilă, pe „supranatural"; în știință, accentul cade pe realitatea sensibilă, pe „natural".

Realitatea însă rămâne aceeași în totalitatea ei, fie obiect al științei, fie al religiei. Sub această formă însă, știința este egală cu filosofia care, singură, privește realitatea întreagă sub prisma *rațiunii*, după cum religia o privește sub cea a *credinței*. Filosofia a și fost forma sub care s-a prezentat, la început, știința[2]. Așa a fost la greci, creatorii științei, și până târziu, în lumea modernă. Sub această formă nici n-au existat conflicte reale între știință și credință. Filosofii erau adesea și teologi, oameni de știință și de credință, cum au fost Platon și Aristotel, Augustin și Toma d'Aquino, Descartes și Leibniz. Conflicte întâmplătoare au putut fi și în faza aceasta. Ele au devenit inevitabile însă, când știința și-a modificat fie conținutul, fie conceptul asupra realității.

În timpurile moderne, s-a substituit conceptului de știință în genere acela de „științe exacte" sau „pozitive", iar realitatea a fost redusă numai la latura ei fizică, la lumea *fenomenală*. Realitatea *noumenală*[3], cum o numește filosofia, sau cea *supranaturală*, cum o concepe religia, a rămas în afară de aceste granițe, deși ea este cauza și suportul oricărei manifestări fenomenale. De aici nu urmează însă că această realitate nu există... Științele exacte tăgăduiesc însă existența acestei realități. În cazul acesta, ele depășesc propriile lor granițe și de aici un prim motiv de conflict, pricinuit de știință. Conflictul poate proveni și din partea religiei, când aceasta, din motive de dogmă, caută să infirme adevăruri bine stabilite în lumea fizică. Astfel au fost cunoscutele cazuri din perioada scolastică, [vizând] sfericitatea pământului, heliocentrismul, geocentrismul etc.

[Atitudinile] trecătoare și recunoscute ca eroare din partea religiei tind să devină permanente din partea științei pozitive, care nu numai că ignoră, dar și tăgăduiește o realitate supra-fenomenală. Însă știința pozitivă sau exactă nu este știința însăși, ci numai un fragment din ea și o metodă a ei. Una reduce realitatea la fenomen, cealaltă la cantitate[4]. Dar fiecare reprezintă numai fragmente din ea, de aceea se și numesc „științe" și nu „știință". Ele nici nu pot concepe realitatea în întregime, nici măcar pe cea din lumea fenomenală[5]. De altfel, nici nu urmăresc acest lucru, fiindcă fragmentarea și simplificarea realității sunt principiile lor de metodă. A fragmenta și a simplifica natura e a o cunoaște și [a o] domina. Acesta este principiul călăuzitor al științelor exacte, prin-

cipiu util, prin triumfurile tehnice pe care le-a realizat. A reconstitui însă din aceste fragmente toată realitatea și a da o concepție generală și completă despre ea este a depăși și marginile și puterile științelor exacte. Când lucrul s-a încercat, conflictul a fost inevitabil și cu religia, și cu filosofia[6].

Știința pozitivă e redusă la constatările de fapt, la date contingente și relative — la *ipoteze*. Fără ele nu se poate avea o cunoștință despre lume, după cum nu se poate avea una numai prin ele. „Căci dacă conceptele generale fără fapte sunt goale, faptele singure sunt oarbe" (Kant, *Critica rațiunii pure*).

2. Raportul armonic dintre ele. Lumea în totalitatea ei rămâne obiectul științei ca filosofie, obiectul acesteia fiind universalul și absolutul. Filosofia însă postulează acest absolut, dar nu-i poate da un conținut. Acest conținut i-l dă numai religia, și unde încetează rațiunea începe credința. Toate sistemele științifice sau filosofice simt nevoia, în ultimă instanță, de a ancora la țărmul metafizicii și al religiei. Religia se impune ca o necesară completare a științei. Raportul dintre ele se arată deci a fi acela al unei armonice colaborări și completări.

De unde atunci conflictul?

Din lipsa de siguranță și control care caracterizează datele credinței, zic adversarii religiei. Rațiunea nu le poate accepta, fiindcă nu le poate verifica. Chiar și atunci când ele se impun, știința pozitivă are datoria de a le ignora. De aceea ea este și trebuie să rămână *agnostică*[7].

Sunt însă, în adevăr, datele religiei mai puțin sigure ca cele ale științei?

Religia, se spune, se bazează pe dogme și autoritate. Datele ei nu se pot verifica, nici controla. Știința se bazează pe intuiția faptelor și legile rațiunii. Datele și rezultatele ei se pot verifica și controla.

Nimic mai înșelător ca intuiția faptelor, nimic mai relativ ca legile rațiunii. Sensurile ne înșală prin subiectivismul lor, legile rațiunii — prin relativismul lor. Deci ele nu pot fi nici izvor, și nici criteriu al siguranței. „Experiența", mereu invocată de știință, e constituită mai mult din conjecturile rațiunii, decât din realitatea nudă a faptelor[8].

Dar de aceste izvoare se folosește și religia. Și de „intuiția internă" a sentimentului religios și de „experiența externă" a religiei obiective. Psihologia religiei și istoria religiilor oferă un vast câmp de experiență pentru certitudinea religioasă. Iar principiile rațiunii converg toate către absolutul religios[9]. Dacă erori sunt posibile aici, ele sunt posibile în aceeași măsură ca și în câmpul experienței științifice.

Dar se zice: Știința își are criteriul siguranței în sine, religia îl deține prin autoritate și prin credință. De autoritate și credință uzează și abuzează și știința. Câți au măsurat distanțele dintre astre, și totuși le cred, câți au văzut atomii, și totuși îi acceptă. Câți am verificat prin noi atâtea din ipotezele pe care știința ni le oferă ca să le credem?

Credința are dogme, știința, nu. Eroare. De la ficțiunea punctului și a atomului, prin care se creează din nimic spațiul și materia, și până la legea constanței energiei, un neîntrerupt șir de dogme, fără de care știința n-ar exista.

Știința oferă siguranța pe care religia nu o dă. Caracterul științei este însă relativitatea. Așa afirmă cei mai străluciți reprezentanți ai ei, de la Auguste Comte — întemeietorul pozitivismului —, până la Poincaré și Einstein. Știința e un șir de ipoteze, controlabile sau necontrolabile, dar mereu supuse schimbărilor. Asupra aceluiași complex de fenomene pot fi posibile științific mai multe ipoteze. Ceea ce dă uneia din ele aparență de adevăr sunt simplicitatea și practicitatea ei. Chiar acolo unde știința crede a oferi adevăruri sigure, cât de puține sunt acestea față de imensul ocean al Universului „din care — cum spunea marele Newton — el ne aruncă câteva legi pe care le culegem ca și copiii scoicile aruncate de adâncul oceanului la țărm".

Trăim înconjurați de mister, pe care nu-l cunoaștem și poate nu-l vom cunoaște cu rațiunea niciodată. *Ignoramus, ignorabimus* sunt cuvintele săpate pe frontispiciul științei de unul din fanaticii ei, fiziologul du Bois Reymond[10].

Falimentul științei? Cine ar cuteza s-o spună? Religia nici într-un caz nu, căci ar fi în dezavantajul ei și contrar scopului ei. Cunoașterea lumii prin puterea rațiunii e unul din *dictatele* religiei, căci din această cunoaștere reiese și mai evident puterea divinității.

Conflict între religie și știință nu poate fi, dacă fiecare își păstrează domeniul și scopurile sale. Cel puțin așa au crezut marii creatori ai științei, pentru care știința nu a fost o piedică pentru credința lor, ci, din contra, un motiv în plus pentru afirmarea divinității.

Așa au crezut Pascal, creatorul matematicii moderne, Newton, al mecanicii cerești, Lavoisier, al chimiei anorganice, Liebig, al celei organice, Volta, Bunsen și Ampère, [creatorii] electricității statice și dinamice, Pasteur, [creatorul] microbiologiei, Robert Mayer, al termodinamicii, Kepler și Herschel, [creatorii] astronomiei moderne, Cuvier, [creatorul] paleontologiei, Humboldt și Ratzel, [creatorii] etnografiei și antropologiei, Ranke și Mommsen, ai istoriei, Virchow, [creatorul] fiziologiei, Descartes, Leibniz și Kant, [creatorii] filosofiei [moderne], Riemann, Gauss și Cauchy, marii matematicieni, Faraday, Bequerel și Claude Bernard, fizicieni și naturaliști, Faye și Wolf, marii astronomi, Heinrich Herz, descoperitorul undelor herziene, și atâția alții din marea ceată a creatorilor de știință, care au fost toți și oameni de credință.

Și dacă pentru aceștia a fost posibilă armonia între știință și credință, să nu fie ea posibilă și pentru noi, care ne adăpăm de la izvoarele științei și trăim în realitatea credinței?

Raportul armonic dintre știință și credință trebuie să fie o dogmă pentru fiecare din ele, „fiindcă dacă puțina știință îndepărtează de Dumnezeu, multa știință apropie de el", spunea încă de mult creatorul noii metodologii în știință, Francis Bacon.

LECȚIA a IV-a

1. Originea omului. 2. Monogeneză și poligeneză[1].

1. Originea omului. Chestiunea originii omului este o problemă de natură științifică. Totuși de ea sunt legate profunde interese religioase, așa că religia este direct interesată de felul cum se rezolvă această chestiune.

Conform concepției religioase, omul a fost creat de Dumnezeu, care l-a înzestrat cu suflet nemuritor. Aceasta este clar și precis afirmat în Sfânta Scriptură: „Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie. Și Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți»" (Fac. 1, 27-28). Deci omul s-a bucurat de un act special de creație din partea divinității, care i-a creat trupul și l-a înzestrat cu spirit; iar din prima pereche s-a dezvoltat tot neamul omenesc.

Situația specială pe care o are omul în Univers, fiind mai presus de toate viețuitoarele, dominând Universul și simțindu-se deosebit de el, confirmă această proveniență specială și singulară a omului.

Totuși, metoda evoluționistă, adoptată [și] de științele exacte, contestă proveniența specială a omului, integrându-l în lanțul evoluției generale. Omul nu este decât un animal evoluat, oricât de sus ar sta față de celelalte animale. „În ierarhia ființelor — zice fiziologul Charles Ricket — omul este în primul rând, însă nu în afară de rând. Aceleași organe, aceleași funcții, aceeași naștere, aceeași viață, aceeași moarte".

Dacă teza evoluționistă ar fi adevărată, atunci religia s-ar găsi într-un greu impas. Să fie însă aceasta un adevăr necontestat al științei? Vom arăta că nu. Și nu din motive religioase, ci din motive strict științifice.

Teza evoluționistă susține:

a. Legea evoluției este valabilă atât în lumea fizică — ipoteza Laplace[2], cât și în lumea vegetală și animală — teoria darvinistă[3]. De ce s-ar face excepție pentru om?

b. Asemănările anatomice și fiziologice duc la înrudirea dintre om și animal și la originea lor comună. Cu cât mai mult înaintăm pe scara animală, cu atât mai mult aceste asemănări sunt mai vizibile, iar între om și primatele antropoide deosebirea este de grad, și nu de esență.

c. Paleontologia oferă tipuri intermediare de tranziție de la animal la om. Resturi de fosile umane duc la reconstituirea speciilor intermediare între om și antropoide: rasa căreia a aparținut tipul omului de Iawa - vestitul *Pitbecantropus erectus*[4] și rasa căreia a aparținut tipul omului de Neanderthal[5] sunt tipurile intermediare între maimuță și om.

d. Preistoria prezintă starea de viață și organizare a acestor rase ca fiind mult mai apropiată de viața animală decât de cea a omului cunoscut în istorie.

e. Și, în sfârșit, omul sălbatic de azi se situează, fie ca structură fizică, fie ca viață psihică, cu mult mai aproape de animalele superioare decât de popoarele civilizate.

Răspundem: aceste afirmații sau nu sunt susținute de fapte, sau sunt de-a dreptul contrazise de ele:

a. Legea evoluției, aplicabilă în lumea fizică, nu e valabilă în cea vegetală și animală. În timpurile actuale, ca și în timpurile preistorice, oricât de departe ne-am duce, nu vedem nici o urmă de evoluție, nu găsim nici o specie și nici un gen sau ordin pe cale de formație. Toată perioada cuaternară, ai cărei reprezentanți trăiesc încă printre noi, nu oferă nici o urmă în sprijinul transformismului și dacă evoluția este legea generală care domină lumea, ea ar trebui să fie valabilă pentru toate timpurile, deci și pentru cele de față. Ar trebui să găsim între speciile actuale tipuri intermediare sau cel puțin tipul intermediar dintre maimuță și om, dacă maimuța este tipul din care a evoluat omul.

b. Asemănările dintre om și animal sunt contrabalansate de deosebirile esențiale dintre ele. Între om și maimuță, specia cea mai apropiată de rasa umană, aceste deosebiri sunt profunde: poziția verticală a omului, conformația mâinilor și a picioarelor, constituția și configurația craniană, dimensiunile unghiului facial[6] și mai ales *existența sufletului, a conștiinței morale și religioase*, [pre]cum și a *limbajului*, sunt deosebiri care despart esențial pe om de maimuță, ca și de orice alt animal[7].

Chiar părțile asemănătoare nu indică o stare de evoluție la om, acesta fiind adesea mai slab înzestrat decât animalele, atât ca simțuri (de exemplu, văzul la păsări, mirosul la câini), cât și ca mijloace fizice de apărare și conservare.[8]

c. Formele de tranziție oferite de paleontologie sunt discutabile și cu totul nesigure. Omul de Neanderthal nu reprezintă un tip intermediar între om și maimuță, după cum recunoaște însuși naturalistul englez Huxley, un înfocat adept al transformismului, ci avem de-a face cu un tip autentic al rasei umane. În ce privește resturile de fosile din Iawa - fragmente de craniu, un femur și câțiva dinți din care s-a reconstituit *Pitbecantropus*-ul — nu este sigur dacă ele au aparținut aceluiași individ și aceleiași specii, iar concluzia este că avem de-a face cu o reconstituire pur arbitrară. În ceea ce privește celelalte fosile umane din epoca cuaternară, toate indică un tip omenesc autentic, superior chiar raselor degenerate de astăzi.

Încercarea de a stabili existența tipurilor intermediare, refuzate de istorie și preistorie, pe calea biologică a ontogeniei[9], s-a dovedit de asemenea netemeinică. Conform acestei teorii, copilul, în epoca lui de dezvoltare fetală, ar parcurge aceleași stadii pe care le-ar fi parcurs animalitatea de la starea unicelulară până la starea umană. Teoria s-a dovedit însă complet nefondată și întemeiată doar pe „corecturile de planșe“ făcute de Haeckel - fanaticul adept al transformismului și autor al teoriei ontogenezei.

d. În ce privește sălbaticul de astăzi, el nu oferă nici o deosebire esențială față de tipul omului civilizat. Nimic din ceea ce este specific omenesc nu-i lipsește, iar deosebirile de viață și organizare se datorează influenței de climat și sol, precum și felului lui de viață. Dacă sunt triburi care nu cunosc focul e că nu au nevoie de el, acolo unde soarele îl înlocuiește cu prisosință. Iar locuința lui, fie în copac, fie lacustră, e un mijloc omenesc de trai și apărare; colibă sau palat, locuință are și sălbaticul, și omul civilizat, spre deosebire de maimuță, animalul cel mai înaintat, care nu o are. Sălbaticul, oricât de înapoiat, e om întreg, dotat cu grai, rațiune, religie și apt de progres, însușiri pe care nu le posedă nici un animal care, chiar trăind în apropierea omului, nu va articula nici un cuvânt și nu va marca nici un progres.

Teoria evoluționistă nu e confirmată deci de fapte și originea omului nu se poate explica prin[tr-]o stare de tranziție de la animal la om. E necesar deci a atribui omului o altă origine și o altă formație, în afară de procesul evoluției, ceea ce ne duce fatal la admiterea actului de creație.

2. Monogeneză și poligeneză. Către aceeași concluzie ne duce și chestiunea monogenezei și a poligenezei, adică dacă omenirea, în toată diversitatea ei, provine din[tr-]un singur om, sau dacă la origine au fost tipuri deosebite de oameni. Monogeneza este cerută de teza creației, poligeneza, de cea a evoluției. Creația nu putea fi decât *unică*, evoluția, ori de câte ori împrejurările ar fi fost prielnice. Monogeneza este cerută în religia creștină atât de dogma păcatului originar, cât și de dogma răscumpărării neamului omenesc.

Este știința contra monogenezei?

Să analizăm întâi argumentele aduse în sprijinul poligenezei. Acestea sunt:

a. Diversitatea raselor umane. Cele trei rase umane: albă, galbenă și neagră prezintă între ele deosebiri atât de mari, încât nu se pot atașa aceluiași trunchi comun. Rasa albă se caracterizează prin culoarea albă a pielii, prin structura părului, craniul dezvoltat, fruntea largă, ochii orizontali, nasul drept, bărbia pronunțată și unghiul facial de 90 de grade. Rasa galbenă are pielea galbenă, părul aspru, craniul brahicefal[10], pomeții teșiți, ochii oblici, unghiul facial scăzut față de rasa albă. Rasa neagră are pielea variind între brun și negru lucios, părul negru și lânos, craniul dolihocefal[11], fruntea îngustă și teșită, nasul turtit, maxilarul prognat[12] și unghiul facial coborât la 70 de grade.

b. Gruparea compactă a acestor rase pe porțiuni anumite ale globului indică atât originea, cât și dezvoltarea lor deosebită.

c. Deosebirea de limbaj.

La acestea, monogeneza răspunde:

a. Particularitățile de rasă nu sunt esențiale, ci accidentale și relative. Culoarea pielii depinde de climă și regim. Ea e o variație a pigmentului epidermic. Variația părului nu schimbă caracterul genului și e și ea în funcție de climat. Aceste

variații sunt mult mai mari la anumite animale, fără ca să se tragă de aici concluzii asupra deosebirii de specie și origine.

b. Diferențele anatomice nu sunt concludente. Capacitatea craniană variază de la individ la individ în mijlocul aceleiași rase și dacă, în mediu, rasa albă are capacitatea craniană de 1400 grame față de 1250 a negrilor, un Gambetta a coborât sub această medie, fără ca prin aceasta să-și dezmintă rasa. În ce privește craniul brahicefal — scurt și larg — al rasei albe, față de cel dolihocefal, lunguieț, al negrilor, nu se poate stabili o diferență absolută, fiindcă ambele tipuri coexistă[13] în mijlocul aceleiași rase, cu precumpănirea doar a unuia din ele. La fel și prognatismul care nu este strict circumscris la rasa neagră. De aceea nici nu se poate vorbi de o puritate de rasă[14]. În ce privește unghiul facial, el are o variație doar de 20 de grade între diferitele rase, față de diferența de 40 de grade a tipului uman în genere față de tipul simian[15].

c. Gruparea compactă a raselor este dezmințită [atât] de coexistența lor pe aceleași teritorii, cât și de rasele mixte.[16]

d. Diferențele de limbaj sunt posterioare și duc toate către un limbaj primitiv comun după cum o dovedește studiul filologiei comparate. Diferențele de limbaj constituie mai mult o probă în favoarea monogenezei decât a poligenezei.

Ca dovezi pozitive, monogeneza invocă:

a. *Asemănarea anatomică și fiziologică* între toate rasele istorice sau preistorice. „Fiecare os al scheletului uman, de la cel mai voluminos și până la cel mai minuscul, poartă în forma sa și în proporțiile sale certificatul unei origini comune care nu se poate înlătura", zice cunoscutul cercetător al speciei umane, Quatrefages.

De altfel, însăși interfecunditatea dintre aceste rase, ca și existența raselor mixte, sunt o mărturie în favoarea comunității de origine a raselor[17].

b. *Tradițiile popoarelor* păstrează toate amintirea unei obârșii comune — tradiții aflate și la cele mai primitive popoare din Australia și Africa. Aceste tradiții duc către un leagăn comun din care au emigrat popoarele în dispersiunea lor, leagăn pe care cele mai multe îl pun în centrul Asiei, fie în podișul Iranului, după istoria profană, fie în cîmpia Edenului, după istoria sfântă.

c. Către aceeași origine comună ne duce *graiul comun* cerut de filologia comparată, bazată pe înrudirile rădăcinilor cuvintelor fundamentale din limbile cele mai deosebite în timpurile de față.

d. *Comunitatea credințelor religioase* la toate popoarele de pe glob presupune și ea originea comună a neamului omenesc[18].

e. *Posibilitățile geografice* ale continentelor dispărute — Atlantida, care lega odinioară lumea veche de lumea nouă — facilitează și ele teza monogenezei.

Deci teza monogenezei, pe care o afirmă religia, o confirmă și știința. În orice caz, nu o contestă. Căci, după cum observă foarte just Quatrefages: „A fost la început pentru fiecare specie animală o singură pereche din care s-a dezvoltat specia, sau au fost mai multe perechi care s-au dezvoltat succesiv? Nici experiența, nici observația nu ne oferă date suficiente pentru a răspunde. Dar tot ceea ce știința poate afirma este că lucrurile se prezintă ca și cum fiecare specie, deci și omul, ar fi avut o pereche primitivă unică drept punct de plecare".

Acolo unde știința nu se opune, ci se înclină, iar religia afirmă, adevărul nu poate fi decât de partea acesteia din urmă și atât creația omului, cât și originea comună a neamului omenesc sunt adevăruri atât pentru credință, cât și pentru știință.

LECȚIA a V-a

1. Religia și morala. 2. Religia și arta. 3. Religia ca factor social.

1. Religia și morala. Între religie și morală există un raport de strânsă legătură, morala făcând parte din însăși ființa religiei. Ideea de libertate, care stă la baza acțiunilor morale, stă și la baza religiei, iar scopul acesteia este nu numai cunoașterea lui Dumnezeu, ci și facerea voii Lui, adică realizarea binelui, care este și scopul moralei. Dacă morala urmărește fericirea omului, religia este suprema formă și garanția acestei fericiri, atât aici, cât și într-o viață viitoare. Din acest punct de vedere, morala este atât de strâns legată cu religia, încât în creștinism face parte integrantă din ea.

Religia creștină nici nu se poate concepe separată de morală, căci „dreptul din credință va trăi" (Rom. 1, 17), iar „credința fără fapte este moartă" (Iac. 2, 26). De aceea sunt greșite teoriile protestante ale mântuirii numai prin credință, căci Mântuitorul a spus lămurit: „Nu cel ce va zice Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce va face voia Tatălui care este în cer" (Mt. 7, 21).

Dar oricât de strâns [ar fi] legate între ele, religia și morala nu se confundă. Sfera moralei este mai restrânsă ca aceea a religiei, și morala poate exista și independent de religie. Religiile naturale ignorau problemele morale, iar unele din ele erau direct imorale[1]. Unele personalități din lumea veche s-au ridicat până la concepții morale superioare, cum au fost unii dintre stoici și neoplatonici. Concepțiile lor morale erau legate însă de imperfecțiuni fatale, încât chiar cele mai rafinate dintre ele își puneau ca suprem ideal ignorarea vieții —*ataraxia*[2], sau chiar desfacerea voluntară de ea — sinuciderea. Acestea decurgeau tocmai din imperfecțiunea concepției lor religioase. De aceea, de perfecțiune morală nu se poate vorbi decât în sânul creștinismului.

Se zice însă că această dependență a moralei de religie nu este nici necesară, nici utilă, ba, din contra, dăunătoare.

Religia având ca scop fericirea omului leagă ideea de bine de aceea de răsplată, deci morala creştină ar fi utilitaristă. Ea ar reprezenta o formă inferioară faţă de morala *autonomă*, care nu se conduce decât de conştiinţa morală. „Binele trebuie făcut pentru bine şi nu pentru răsplată", zic partizanii autonomismului sau [ai] moralismului.

Însă o morală autonomă, bazată numai pe conştiinţa morală, ne apare ca ceva fără obiect. Căci, pentru ca să existe o conştiinţă morală, trebuie să existe în primul rând valoarea obiectivă a binelui, care să impună sufletului nostru conştiinţa despre el. Altfel, toate prescripţiile moralei ar fi subiective şi lipsite de acel „imperativ categoric"[3] cerut de acţiunile morale.

Un „bine obiectiv", în afară de conştiinţa noastră, ne duce însă fatal la o fiinţă personală care să-l întrupeze; şi această fiinţă este Dumnezeu.

La aceeaşi concluzie ne duce şi principiul sancţiunii, care este inseparabil acţiunilor morale.

Realizarea binelui [în absenţa ideii de] *sancţiune* este o imposibilitate, fiindcă altfel binele nu s-ar realiza niciodată. Între conştiinţa naturală — psihologică — şi cea morală, este o antinomie[4], căci legea conservării individului, ca şi a speciei, care activează în noi este *egoismul*. Acesta nu poate nici naşte, nici realiza altruismul, baza conştiinţei morale. Realizarea binelui nu este posibilă decât în virtutea unei sancţiuni din afara noastră, care să înfrângă egoismul şi să facă să triumfe, contrar tendinţelor naturale, principiile unei voinţe superioare. De aceea, nici evoluţionismul[5], care este fatal utilitarist şi egoist, şi nici formalismul autonomist[6], care este subiectivist şi individualist, nu pot explica realizarea binelui. „Fiindcă ştiu că-n mine, adică în trupul meu, nu locuieşte ce e bun, zicea Apostolul Pavel, căci nu fac binele pe care-l vreau, ci răul pe care nu-l vreau" (Rom. 7, 19), iar stoicul Seneca zicea: „Văd cele bune şi le aprob, dar urmez pe cele rele", exprimând prin aceasta imperfecţiunea firii omeneşti şi imposibilitatea de a-şi da o conştiinţă morală autonomă. Legea morală este fatal[mente] *eteronomă*[7].

Pentru îndeplinirea binelui, ca şi pentru reprimarea răului, se impune ideea unei sancţiuni absolute, [aflată] deci în afară de noi şi mai presus de noi. Altfel binele nu s-ar mai realiza. A nu răsplăti binele înseamnă a-l pune în inferioritate faţă de rău, care-şi are cel puţin răsplata aparentă, dar imediată, a plăcerii satisfăcute. Moralismul[8] nu poate garanta binele, după cum nu poate înfrânge răul. Subiectivismul lui nu oferă un principiu suficient de morală.

De aceea, însuşi Kant, iniţiatorul moralei autonome, postulează pentru realizarea binelui atât ideea unui Dumnezeu răsplătitor, cât şi a unei vieţi viitoare[9].

Creştinismul, cu ideea unui Dumnezeu autor al legilor morale şi răsplătitor al faptelor, reprezintă singura formă reală de morală.

2. Religia şi arta. Acelaşi raport de strânsă legătură există şi între religie şi artă. Ambele duc dincolo de lumea contingentă a fenomenelor fiindcă şi scopul artei este să realizeze şi să salveze ceea ce este etern în aspectul întâmplător şi schimbător al fenomenelor[10]. Ceea ce caracterizează frumosul, în sens estetic, este o valoare obiectivă, care nu aparţine lucrurilor, ci se adaugă lor. Valoarea estetică nu este subiectivă, ci ea se impune artistului în momentul creaţiei. Natura se revelează în raporturile estetice altfel decât cum o cunoaştem în raporturile stabilite de inteligenţă[11].

Arta are la bază inspiraţia, ceea ce o apropie de religie.

De aceea a şi concrescut cu ea şi la origine a avut ca izvor inspiraţia religioasă. Cântec, joc, dramă, pictură sau sculptură s-au născut ca forme de exprimare sensibilă a sentimentului religios, ca *forme de cult*. Cântecul şi dansul sacru, drama religioasă, chipul zgâriat în piatră sau cioplit în lemn al zeului au fost primele manifestări ale artei. Ea a apărut ca o manifestare religioasă şi s-a dezvoltat sub imperiul şi cerinţele religiei. Adevărata artă caută să realizeze perfecţiunea, care este unul din atributele divinităţii. Iar perfecţiunea fizică, unită cu perfecţiunea morală, e cea mai desăvârşită expresie a frumosului. Aşa l-au conceput în vechime grecii, aşa l-a desăvârşit arta creştină. Arta creştină nu este contra frumosului, ci contra denaturării lui. Arta independentă de religie se denaturează. Arta nu e o copie a lucrurilor, şi nici o reproducere brutală a lor, ci un simbol, o idealizare, o pre-

lucrare, o nouă creație a lumii sensibile, prin ceea ce are aceasta etern și perfect în ea. De aceea, nici *imoralul*, și nici *urâtul* nu pot fi ridicate la rangul de frumos estetic. Realizările în această direcție, chiar când sunt izbutite, sunt îndemânări tehnice, meșteșug, dar nu creație estetică. Dezinteresul[12] specific sentimentului estetic nu înseamnă indiferentism etic.

Arta își are însă domeniul ei propriu. Cu toată strânsa legătură ce o are cu religia, ea nu se poate confunda cu aceasta. Ea nu vizează nici mântuirea omului, nici fericirea lui. Ea reprezintă numai aspirația către perfecțiunea suprasensibilă, către frumusețea ideală, absolută. Plăcerea neinteresată, pricinuită de sentimentul estetic, e una din formele superioare ale sufletului omenesc, care ne ridică deasupra animalității, spre aceleași bucurii pure pe care le dau morala și religia. Marii artiști, care au intuit frumosul în puritatea lui și l-au realizat în desăvârșirea lui, au avut intuiția divinității și arta lor și-a găsit cea mai înaltă realizare în exprimarea sentimentelor religioase. Și dacă nu se poate vorbi de o *religie a frumosului*, se poate vorbi însă de o intimă legătură între ele, provenită atât din originea, cât și din scopul comun al amândurora. „Cine are artă are și religie", zicea Schiller, și exprima un adevăr; însă era contra adevărului când adăuga: „Cine n-are artă, acela să aibă religie". Arta nu poate înlocui religia, ea se poate numai inspira din ea. Ideea de divin e aceea care poate păstra artei toată puritatea și toată obiectivitatea ei. Desfăcută de religie, ea se degradează adesea. Inspirată de ea, rămâne întotdeauna ațintită spre același ideal: perfecțiunea estetică și cea etică.

3. Religia ca factor social. Religia este baza societății. Fără ea, societatea n-ar exista. Dacă omul este o ființă socială, cum îl definea Aristotel, el este în primul rând una religioasă, cum îl definește antropologia modernă.

Instinctele singure n-au putut crea societatea, cum n-a creat-o la animale. Simțul de conservare singur nu a putut fonda societatea, și nici familia. Acestea există și la animale și nu au dus decât la grămezi sau turme, pentru a se apăra și conserva. Societatea a fost posibilă numai atunci când doi sau mai mulți oameni au fost legați între ei printr-un zeu comun și [printr-un] cult comun. Familia, ca formă morală și socială, deci statornică, s-a constituit prin instituirea cultului comun, iar vatra și casa au fost în primul rând altar și foc sacru, și [abia] apoi adăpost și pază. De aceea, vechii zei au fost zeii casei și ai vetrei, la vechii inzi, la greco-romani, ca și la popoarele gotice sau triburile mexicane. Tribul e înainte de toate o asociație de cult, cu același strămoș, [cu] același „totem", [cu] același „fetiș", și nu există așezare omenească care să nu aibă o formă religioasă[13].

Scara de civilizație și de dezvoltare a popoarelor este condiționată de starea lor religioasă, și chiar acolo unde s-a realizat o puternică organizație politică, ea decade atunci când decade religia. Decăderea religiei romane a adus decăderea vastului imperiu, iar creștinismul a năruit lumea veche și a născut [o] lume și [niște] popoare noi. Societatea modernă e toată opera creștinismului. Principiile revoluției franceze nu sunt decât principiile creștinismului, chiar dacă s-au realizat în afară de egida lui. Fără creștinism n-ar fi fost posibile nici fraternitatea, nici libertatea, căci el a decretat adevărul, care a sfărâmat o lume, „cea veche", și a născut o alta, „cea nouă": toți oamenii sunt fii egali și liberi ai aceluiași părinte ceresc[14]. Luați popoarelor religiile și se vor reîntoarce în haos și în animalitate. Teoriile socialiste, ateiste și materialiste care visează o societate fără religie sunt posibile numai fiindcă există religia. Chiar cei care tăgăduiesc veridicitatea religiei îi recunosc necesitatea socială. Dar dacă religia n-ar fi o realitate, ea n-ar fi putut realiza progresul lumii[15], căci acesta nu se poate datora nici unei iluzii, nici unei erori. Religia a creat cultura, ea a sfințit și a impus morala, ea a născut și a înălțat arta. Ea a creat și susține societatea.

b. *Existența lui Dumnezeu*

1. Dovedirea existenței lui Dumnezeu. 2. Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu cu argumente raționale. 3. Alte argumente ale cunoașterii lui Dumnezeu.

1. Dovedirea existenței lui Dumnezeu. Religia ca fapt sufletesc este sentimentul de dependență al omului față de divinitate. Caracteristica acestui sentiment constă în faptul că în el se contopesc toate funcțiile noastre sufletești. Sentimentul religios nu este numai de natură sentimentală, numai de natură intelectuală sau volițională, ci este o sinteză a tuturor. Toate facultățile sufletului participă în actul religios, dar nici unul în parte nu-l explică deplin. Religia creștină este singura care garantează această deplină manifestare a sentimentului religios, căci ea cere omului „să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău și din tot cugetul tău" (Mt. 22, 37).

În acest raport al omului față de Dumnezeu sunt angajate deci toate funcțiile lui sufletești: intelect, sentiment și voință. Dumnezeu trebuie cunoscut, sentimentul de dependență filială față de El trebuie simțit și voia lui îndeplinită.

Punctul de plecare al oricărei religii este însă cunoașterea lui Dumnezeu, a raportului lui cu lumea și a îndeplinirii acestui raport de către om. Deci, în primul rând, ceea ce se cere în religie este cunoașterea lui Dumnezeu, de care depinde existența obiectivă și subiectivă a religiei. Simpla postulare a ființei divine nu este suficientă pentru o religie pozitivă. „Infinitul", „nemărginitul", „absolutul", „ordinea morală" sau „ordinea ideală" cu care filosofia sau anumite sisteme teologice caută să identifice ideea de Dumnezeu nu au nimic comun cu religia[1]. Acestea nu fac decât să utilizeze în chip impropriu noțiunea de Dumnezeu, care implică o realitate pozitivă, pentru abstracțiuni goale de conținut și ca atare lipsite de înțeles. „Căci ori există un Dumnezeu personal, creator al lumii și proniator al ei, și atunci se poate vorbi de religie, sau nu există, și atunci avem de-a face cu ateismul

fătiș" remarcă pe drept cuvânt cunoscutul istoric al filosofiei, Max Heinze.

De aceea, nici deismul, nici panteismul[2], și nici o altă construcție în afară de cea strict teistă nu pot fi considerate drept religii. Pentru religie Dumnezeu este o realitate pozitivă, căci religia nu a zis niciodată „este un Dumnezeu", ci întotdeauna „acesta este Dumnezeu", exprimând prin aceasta atât realitatea pozitivă a ființei divine, cât și raportul de legătură personală față de ea. Pentru filosofie, Dumnezeu poate fi un simplu concept limitativ, cu care se încheie realitatea lumii; pentru religie, El este elementul originar și activ cu care începe adevărata realitate, împărăția lui Dumnezeu. Și aceasta nu mai este acel „X" probabil al cugetării filosofice, ci „Calea, Adevărul și Viața", suprema realitate, prin care „totul ține și viază". Dacă cunoașterea lui Dumnezeu este o necesitate pentru orice religie, ea este cu atât mai evidentă pentru cea creștină, pentru care dumnezeiescul ei Întemeietor a spus: „Eu pentru aceasta am venit pe lume, ca lumea să te cunoască pe Tine adevăratul Dumnezeu și pe acela ce Tu l-ai trimis — Fiul Tău".

Cunoașterea lui Dumnezeu este deci prima condiție a unei religii, și în special a celei creștine. Ea presupune în primul rând existența Lui, căci a cunoaște ceea ce nu există ar fi un non-sens. Existența lui Dumnezeu ne este atestată în chip subiectiv prin actul sufletesc care afirmă această existență, iar în chip obiectiv, fie pe calea supranaturală, a revelației divine, fie pe cea naturală, a luminilor rațiunii. Dumnezeu este cerut de rațiunea noastră ca principiu creator și guvernator al lumii, drept cauza absolută și necesară a fenomenelor contingente[3], care nici în parte și nici în totalitatea lor nu pot da o explicație suficientă a lumii și a vieții.

2. Posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu cu argumente raționale. Totuși sunt mulți care tăgăduiesc fie existența lui Dumnezeu, fie posibilitatea cunoașterii lui, după cum alții tăgăduiesc necesitatea și utilitatea acestei cunoașteri. Din prima categorie fac parte materialiștii și pozitiviștii agnostici, din a doua, fideiștii, tradiționaliștii, intuiționiștii și pragmatiștii.

Materialismul monist neagă existența oricărei alte realități în afară de materie. Materia este unicul principiu al lumii și singura formă a existenței. Chiar ceea ce numim noi suflet nu este decât o formă derivată și evoluată a materiei. Firește că, potrivit tezei materialiste, nu poate fi vorba de existența unui Dumnezeu.

Materialismul este o formă de mult perimată. Cugetarea științifică modernă a trecut peste eroarea materialistă. Materia nu s-a putut organiza de la sine, iar spiritul este o realitate de sine stătătoare, pe care materia, dacă nu o poate explica, nici nu o poate expulza.

Agnosticismul (de la grecescul *gnosis* și *a* privativ), profesat de pozitivism, se deosebește de materialism prin aceea că el nu neagă direct existența divinității, ci o declară inaccesibilă cugetării omenești și deci necognoscibilă. Agnosticismul a apărut întâi ca o simplă formă metodologică[4] la Hamilton (filosof kantian englez, 1788-1856) și Huxley (cunoscut naturalist englez, 1825-1895), care preconizau numai ignorarea absolutului, și a evoluat până la eliminarea oricărei idei de absolut din sfera existenței, la întemeietorul pozitivismului, Auguste Comte. O poziție intermediară reprezintă Herbert Spencer (1820-1903), care este reprezentantul tipic al agnosticismului metodologic. Pentru el, absolutul nu se poate cunoaște și nu se va cunoaște niciodată. „Filosofia și religia, zice Spencer, în primul capitol al lucrării *Sistem de filosofie sintetică*, au căutat în zadar să determine prin noțiuni ceea ce este indeterminabil. Rolul și limita cunoașterii sunt reduse numai la interpretarea fenomenelor. Filosofiei îi revine sarcina de a sintetiza aceste interpretări, renunțând la tot ce poate fi dincolo de ele; religiei, sarcina de a întreține conștiința acestui incognoscibil, care nu e cunoscut și nici nu poate fi cunoscut vreodată." Auguste Comte transformă însă agnosticismul metodologic în unul metafizic[5]. După el, nu există un necunoscut, fiindcă îndărătul fenomenelor nu mai există nimic care să constituie acest necunoscut. Teologia și filosofia sunt forme perimate ale cugetării, care a trecut de mult peste aceste stadii primitive spre a ajunge la stadiul științei pozitive.

Toată metafizica pozitivistă conține în sine o stranie și organică *contradicție*. Căci a vorbi de fenomen — adică de ceva care ne apare, *phainómenon* — și a tăgădui existența a ceea ce ne apare „în fenomen" — *noumenon*[6], este cel puțin un non-sens. De aceea înșiși adepții imediați ai pozitivismului comtian au trebuit să renunțe la această teză radicală, adoptând o metafizică idealistă care, inclusă în domeniul cercetărilor pozitive speciale, să fie postulată ca integrare a datelor pozitive pentru cunoașterea realității integrale. De altfel, Comte însuși a fost inconsecvent față de doctrina sa, întrucât, deși nega religiei orice obiect și orice realitate, a terminat prin a institui el însuși o religie, aceea a „umanității zeificate" — *le Grand Être*.

Baza agnosticismului o formează însă *idealismul criticist* al kantianismului, care tăgăduiește posibilitatea cunoașterii prin rațiune a existenței lui Dumnezeu. Cugetarea noastră, zice Kant, e legată de formele sensibile ale intuiției, timp și spațiu, și de formele categoriale ale inteligenței[7]. Acestea, valabile în cercul fenomenelor, nu[-și] pot depăși limitele. De aceea nu se pot cunoaște lucrurile în sine, ci numai ceea ce ne apare nouă din ele — fenomenele lor.

Absolutul este intangibil și incognoscibil pentru inteligența noastră și chiar dacă, din punct de vedere metodologic, rațiunea noastră postulează o ființă supremă, aceasta nu este decât o simplă idee, un ideal pentru închegarea, într-un tot sintetic, a fenomenelor, și nu o realitate. Existența e posibilă numai în lumea fenomenelor date în timp și în spațiu și n-are nici un înțeles în lumea absolutului.

Teoretic deci, Dumnezeu nu se poate cunoaște, nici nu se poate vorbi despre existența lui. Întrucât însă din punct de vedere moral, existența lui Dumnezeu este absolut necesară, și nu ca un ideal, ci ca o realitate, această existență se impune ca o necesitate a rațiunii practice cu atâta tărie, încât „lumea rațiunii trebuie suspendată, pentru a face loc credinței", zicea Kant[8].

Deci după kantianism, se neagă putința cunoașterii existenței ființei divine prin rațiunea teoretică, dar nu și realitatea ei, care este afirmată de rațiunea practică. Această excludere între știință și credință, această antinomie între rațiunea teoretică și cea practică, pornește din dualismul în care se zbate întreaga filosofie kantiană[9]. Cauza acestui dualism stă în reducerea existenței numai la lumea fizică. Această reducere însă nu se poate susține nici măcar din punctul de vedere al kantianismului. Singur Kant spune: a vorbi despre ceva care ne apare — *fenomenul* —, fără a exista ceea ce apare - lucrul în sine, *noumenon*-ul —, ar fi absurd (*Ibidem*). Însă tot atât de absurd este a afirma că acest ceva care există nu se poate cunoaște fiindcă cunoașterea este condiția neapărată a existenței. Pe realitatea acestei lumi invizibile a lucrurilor în sine se sprijină tot sistemul kantian și a reduce această realitate la simple ficțiuni, care par să fie o realitate, fără a fi acel *als ob* al kantianismului[10], înseamnă a rezema sistemul însuși pe astfel de ficțiuni. Această lacună a căutat Kant însuși să o corecteze, clădind cu credința acolo unde a crezut că trebuie să distrugă cu rațiunea. Deci, nici din punctul de vedere al idealismului criticist nu se poate nega posibilitatea cunoașterii existenței ființei divine.

3. Alte argumente ale cunoașterii lui Dumnezeu.

Tot ca o repercusiune a kantianismului se prezintă și *fideismul*, care nu admite altă cale de cunoaștere a lui Dumnezeu decât pe cea a credinței. Reprezentantul tipic al acestei direcții este filosoful german Jacobi (1763-1819), și în genere umaniști ca: Hamann, Herder etc. „Știința, zice Jacobi, este supusă determinismului mecanic și este în interesul ei să nu existe Dumnezeu. Știința, de altfel, nu oferă decât o cunoaștere mijlocită și relativă și nu poate demonstra ceva despre ființa divină. Fiindcă a demonstra înseamnă a deduce un adevăr inferior din altul superior, ceea ce este imposibil în cazul lui Dumnezeu." Eroarea lui Jacobi este evidentă. Fiindcă a demonstra nu înseamnă numai a deduce ceva inferior din ceva superior, ci și a induce de la inferior către superior. Obiecția lui Jacobi ar viza cel mult demonstrația ontologică a existenței lui Dumnezeu, care e deductivă, și nu și pe cea inductivă, de la efect la cauză, a celorlalte argumente.

Înrudite cu fideismul sunt *revelaționismul* și *tradiționalismul*, care afirmă că rațiunea e de prisos pentru cunoașterea existenței lui Dumnezeu. Această cunoaștere o avem fie

prin *revelația* divină din Sfânta Scriptură, superioară oricărei alte demonstrații, fie prin *tradiția* unei revelații primordiale, care lucrează de la sine în noi, pentru ajungerea la această cunoștință[11].

Ca forme ale agnosticismului se prezintă și curentele moderne: *intuiționismul* și pragmatismul. Intuiționismul, introdus în filosofie de Bergson și Le Roy și acceptat în teologie de protestantismul liberal și modernismul catolic, afirmă că existența lui Dumnezeu ne este dată ca fapt intuit de conștiință și nu mai este nevoie de o demonstrare a lui prin rațiune. Cunoașterea prin rațiune constituie o formă inferioară de cunoaștere și e restrânsă numai la realitatea sensibilă, nu și la cea suprasensibilă sau spirituală.

Pragmatismul inițiat de cunoscutul psiholog american William James afirmă că existența lui Dumnezeu este confirmată de trăirea psihică a suprasensibilului religios, căreia rațiunea nu are nimic a-i adăuga: „Experiența religioasă, zice James, afirmă contactul cu realitatea divină. Acest contact ni-l dă intuiția directă a »invizibilului« căruia rațiunea abstractă nu are și nu-i poate adăuga ceva"[12]. Atât intuiționismului, cât și pragmatismului le răspundem că intuiția directă o avem și despre lumea fizică, ceea ce nu ne împiedică a o pune în raport cu mijloacele raționale de cunoaștere. Iar dacă mijloacele raționale nu sunt adecvate cunoașterii ființei divine, nici nu li se cere această cunoaștere, ci numai recunoașterea existenței obiective a ființei divine[13]. Apropiat intuiționismului este și *misticismul*, care tăgăduiește rațiunii amestecul în cunoașterea divinității. Această cunoaștere este un dar special al intuiției directe prin actul creației. De aceea, chiar dacă cunoașterea prin rațiune e posibilă, ea nu e necesară, mai mult încă, ea este și inutilă și dăunătoare. Inutilă pentru credincios, căruia îi ajunge credința sa, inutilă pentru necredincios, a cărui necredință nu o poate înfrânge. Și vătămătoare, pentru că, sau raționalizează credința, dezbrăcând-o de mister, sau semețește rațiunea, ridicând-o până la Dumnezeu. Atitudinea misticismului este în vădită eroare[14].

Cunoașterea rațională a lui Dumnezeu e și necesară, și posibilă. De această cunoaștere s-a folosit întotdeauna biserica și știința teologică. Uneori s-a abuzat. În special în scolastică. De aici, reacția misticismului. În Evul Mediu, numai pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu se utilizau 5661 de argumente raționale. Firește, un abuz. Biserica n-a admis decât o parte din ele, din care cele mai cunoscute, denumite de aceea și argumente clasice, sunt: argumentul cosmologic, teleologic, ontologic, istoric, moral și psihologic.

LECȚIA a VII-a

1. Argumentul cosmologic. 2. Argumentul teleologic. 3. Argumentul ontologic. 4. Argumentul istoric. 5. Argumentul moral. 6. Argumentul psihologic.

1. Argumentul cosmologic. Argumentul cosmologic (de la grecescul *kosmos* - „lume") deduce existența lui Dumnezeu din existența lumii, prin aplicarea legii cauzalității și a principiului rațiunii suficiente.

Lumea este o totalitate de lucruri și ființe care nu-și au cauza în ele însele, și nici una din ele nu poate fi cauza tuturor, întrucât toate sunt contingente. Deci lumea, în totalitatea ei, trebuie să aibă o cauză în afară de ea și mai presus de ea. Aceasta în virtutea legii cauzalității. Această cauză, la rândul ei, nu poate fi contingentă, fiindcă în cazul acesta n-ar mai oferi o explicație suficientă, cerând ea însăși o altă cauză. Ea trebuie să fie o *cauză absolută*. Aceasta, în virtutea principiului rațiunii suficiente. Această cauză absolută, în afară de lume și mai presus de ea este ceea ce numim Dumnezeu.

Acest argument, fiind cel mai vechi, a fost și cel mai des întrebuințat, atât în teologie, cât și în filosofie. Îl găsim și în Sfânta Scriptură: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor lui o vestește tăria" (Ps. 18, 1), ca și la scriitorii bisericești printre care Sfântul Atanasie, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Fericitul Augustin etc.

În filosofie el a fost înfățișat în felurite forme, din care cele mai cunoscute sunt cea a lui Aristotel, plecând de la originile mișcării, și cea a lui Leibniz, de la contingența lumii.

Aristotel postulează alături de materia nemișcată un prim impuls, el însuși nemișcat, drept cauză a mișcării din lume. Acest prim impuls sau prim motor nu este decât starea de permanentă actualitate a formei pure[1] — Dumnezeu.

Leibniz, plecând de la contingența condiționată a lumii și a lucrurilor din ea — *contingentia mundi* — care nu-și au cauza absolută a existenței lor, postulează o cauză necondiționată în ființa absolută a lui Dumnezeu.

Obiecțiile ridicate contra argumentului cosmologic privesc ambele lui formulări. Unele sunt de natură metafizică, altele de natură logică sau metodologică. Adversari îi sunt materialiștii, care nu admit alt principiu afară de materie, și pozitiviștii, care nu admit valoarea legii cauzalității decât în lumea fenomenală. Prima formă a argumentului cosmologic, scoasă din problema mișcării, este respinsă de materialiști, care afirmă că mișcarea e eternă, ca și materia, și deci nu este nevoie de un început al ei. Eternitatea mișcării însă nu este admisibilă, fiind contrazisă de legea entropiei[2], potrivit căreia mișcarea, nefiind decât transformarea energiei, iar aceasta degradându-se, va avea un sfârșit.

Ceea ce are însă un sfârșit a trebuit să aibă și un început. Deci mișcarea nu este eternă.

Contra formei contingenței se obiectează că, deși fenomenele singulare își au cauza în alt fenomen, în totalitatea lor însă, condiționându-se reciproc, nu mai cer o altă cauză în afară de ele. E cunoscutul postulat kantian „al circuitului cauzelor"[3]. La aceasta răspundem că ceea ce conține partea nu poate conține și totul, iar totalitatea fenomenelor nu poate schimba calitatea lor. Oricâte fenomene contingente s-ar aduna, ele nu pot da o cauză absolută, după cum oricâte pietre s-ar aduna, ele nu pot da o scânteie de viață.

Alte obiecții privesc valoarea obiectivă a legii cauzalității sau putința aplicării ei. După prima obiecție, legea cauzalității, fiind de natură subiectivă, nu aparține lucrurilor, ci doar noi o atribuim acestora. Lucrurile nu se prezintă în raporturi de cauzalitate, ci numai de coexistență și consecuție, pe care noi din obișnuință le transformăm în unul de cauzalitate și dependență. E formula lui Hume[4] și a scepticismului.

La aceasta răspundem: legea cauzalității e legea constitutivă a lumii. Fără ea, lumea n-ar putea fi cugetată, și nici n-ar fi posibilă o „știință exactă". Legea constanței energiei, care stă la baza acesteia, nu e decât o altă formă a legii cauzalității, bazându-se pe identitatea cauzei și a efectului. A subiectiviza legea cauzalității înseamnă a ridica obiectivitatea materiei, ceea ce n-ar admite-o, în primul rând, materialismul, și nici pozitivismul.

O a doua obiecție e aceea că legea cauzalității e valabilă numai în lumea fenomenelor, pe care nu o poate depăși.

Obiecția aceasta, formulată de Kant și adoptată de pozitivism, este justă în sensul că legea cauzalității nu trece de lumea fenomenală, dar postulează pe cea suprafenomenală, căci un „fenomen" fără un „noumen" ar fi un non-sens. În lumea supra-fenomenală, aplicarea legii cauzalității încetează însă, căci nu se mai poate întreba despre „o cauză a absolutului". Cu aceasta cade și obiecția ridicată de Stuart Mill asupra aplicabilității integrale a legii cauzalității[5].

Cei ce neagă totuși legea cauzalității pentru consecințele ei abdică de la legile și obligațiile rațiunii. Poziția lor nu mai este dictată de rațiune, ci de pasiune.

Adversarii argumentului cosmologic ridică o ultimă obiecție: el duce la o cauză absolută, dar nu la o ființă personală, așa cum religia concepe pe Dumnezeu. Această sarcină revine însă argumentului teleologic, care completează pe cel cosmologic.

2. Argumentul teleologic (de la grecescul *téleos* - „scop") inferează ideea de Dumnezeu din armonia,ordinea și finalitatea din lume.

Că în lume există ordine și armonie, cine ar putea contesta? Ea domnește în lumea astrelor ca și a infuzorilor, în lumea organică ca și cea anorganică, în ordinea statică a naturii ca și în cea dinamică a istoriei. Totul în Univers e dominat de legi și dirijat către anumite scopuri. Cine a orânduit aceste legi și cine a pus aceste scopuri și, mai ales, cine a așezat această admirabilă adaptare a mijloacelor către scopuri — finalitatea? Iată atâtea întrebări care se nasc din contemplarea lumii și duc la postularea unei ființe care să fi voit această ordine, să o fi creat și să o și prezideze.

Dacă argumentul cosmologic ne impune existența unui Dumnezeu creator, argumentul teleologic ne-o impune pe aceea a unui Dumnezeu organizator și guvernator. Sau ordinea din lume a putut lua naștere și fără această inteligență superioară, care să fi voit scopurile și să fi creat mijloacele pentru ajungerea lor? Cui s-ar datora atunci această ordine?

Hazardului, răspund materialiștii, sau impulsului ordonator, cu care a fost dotată de la început materia, răspund evoluționiștii.

Hazardul nu poate însă crea ordinea, fiindcă caracteristica acesteia este continuitatea și permanența, pe când a hazardului este necontinuitatea și inconstanța. Hazardul nu poate naște tocmai contrariul său — ordinea, după cum întâmplarea nu poate crea legea. „Nu se poate de 20 de ori în șir același zar, zice Legouvé. Ori natura face să cadă același zar de mii de secole." Teoria hazardului sau a întâmplării, pusă la baza atomismului, revoltă nu numai logica, dar și bunul simț, încât Lamartine spunea că „ea nu trebuie spusă nici câinelui, spre a nu revolta instinctul dintr-însul". Cicero concepea mai puțin absurdă ideea că *Iliada* și *Eneida* ar fi putut lua naștere dintr-o masă de litere aruncate la întâmplare decât [ideea că] lumea [ar fi putut lua naștere] din hazardul întâmplării; iar Voltaire dădea această plastică replică: „Luați un sac plin cu nisip, turnați-l într-un vas, mestecați-l bine și stăruitor și veți vedea că vor ieși din el plante, animale și opere de artă".

De aceea teoria hazardului a fost înlocuită cu aceea a necesității mecanice, după care materia a fost dotată de la început cu un impuls spre organizare. „De la căderea pietrei și până la cugetarea omului, totul se reduce la mișcarea materiei", zicea Haeckel[6]. Mișcarea singură însă, chiar dotată cu impulsul către organizare, nu poate explica nici ordinea, cum nu poate explica nici viața, nici formele ei. Mișcarea mecanică poate da naștere la aglomerări de mase — dune de nisip, sedimente de straturi, blocuri de stânci sau conglomerate de metale —, însă nicicând unui organism viabil. Nu s-a clădit niciodată o casă din bârnele și pietrele adunate de furtună; cum s-ar fi putut alcătui Universul din simpla aglomerare de atomi? De aceea teoria mecanică își adaugă corolarul unei finalități inconștiente a mișcării. O finalitate inconștientă este însă un non-sens. Finalitatea presupune un scop către care se tinde și se realizează. Cine i-a dat aceste scopuri? Natura? Ea nu cunoaște scopuri; cu atât mai puțin mișcarea. De unde atunci finalitatea?

Nu există scopuri în natură și nici nu trebuie apelat la ele — răspunde evoluționismul. Ordinea din natură s-a creat printr-un îndelungat proces de evoluție a materiei. Prin influența mediului s-au creat funcțiuni ale materiei, care la

rândul lor au creat organele. Ochiul a fost creat prin influența mediului — lumina, după cum aripa s-a născut sub influența aerului. Organele nu trebuie privite în starea lor de acum, ci în formele lor prime de apariție și atunci nu vor mai apărea ca enigme nedezlegabile, ci ca procese firești ale materiei în curs de dezvoltare (H. Bergson, *L'Évolution créatrice*). Finalitatea din natură e aparentă, zic evoluționiștii, fiindcă nu organul e creat în vederea scopului - funcțiune, ci acesta a creat organul. Finalitatea din natură nu e decât o proiecție a finalității noastre subiective (Kant). Ordinea nu e decât necesitatea mecanică, iar armonia — o iluzie. În natură, *disteleologia*[7] alternează cu teleologia și armonia cu dizarmonia. Cataclismele, monștrii sau infuzorii nu cadrează cu această presupusă armonie.

Evoluționismul, admis astăzi ca o ipoteză fecundă pentru cunoașterea și utilizarea tehnică a naturii, nu dă însă o explicație suficientă a Universului. În primul rînd, evoluționismul nu poate explica cum și de unde a apărut viața. E ușor a desfășura procesul vieții când operezi cu viața însăși, dar întrebarea rămâne nedezlegată: de unde a apărut viața?

Trecând peste această enigmă nedezlegabilă prin evoluționism, întrebăm: Constituie evoluționismul un principiu real și suficient pentru explicarea ordinii și finalității din lume? Mai întâi, evoluționismul nu este decât istoria procesului de dezvoltare a ordinii și creației din lume, dar nu și explicarea ei. Evoluția n-a creat ordinea din lume, după cum istoria unei țări n-a creat țara însăși[8]. Evoluția descrie fazele prin care a trecut Universul cu ordinea din el, dar nu le creează. Materia și viața, o dată create și înzestrate cu legi de conservare și adaptare, s-ar fi putut desfășura și în conformitate cu ipoteza evoluționistă, dar, în cazul acesta, evoluționismul nu poate explica viața, nici în originea ei, nici în desfășurarea ei.

Înlocuirea acțiunii scopului prin influența mediului nu explică suficient existența organelor, căci nu vedem cum lumina a creat organul dublu al ochilor, aerul, aripa păsării, și nici palmierul deșertului, gâtul lung al girafei[9].

Dacă armonia și finalitatea din lume sunt contrazise de prezența infuzorilor și a monștrilor, existența acestora este și

mai inexplicabilă din punct de vedere al evoluției, aceste exemplare fiind de mult sortite dispariției, fie în lupta pentru existență, fie prin slaba lor adaptare la condițiile vieții.

Evoluționismul nici nu-și poate dovedi experimental lentul, dar neîntreruptul proces de desfășurare, fie din cauza lipsei formelor intermediare dintre specii[10], fie din cauza bruștei lui opriri în fața fenomenelor sufletești[11]. El nu poate elimina finalitatea din natură, după cum n-o poate elimina din istorie, care nu este altceva decât realizarea de scopuri sau valori[12].

Rămâne [așa]dar, ca singură posibilă, explicația unui Dumnezeu creator și organizator al lumii, proniator și diriguitor al ei.

Din cauza marii sale eficacități, argumentul teleologic a fost și cel mai des întrebuințat. Sfânta Scriptură îl întrebuințează foarte des. De aceea și poartă denumirea de „argument biblic". Platon face din el cheia de boltă a filosofiei sale. Sfinții Părinți îi dau preferință. Cugetarea modernă se pleacă în fața lui, uitând îndoielile și ipotezele. Voltaire își reneagă scepticismul în fața lui, iar Kant, distrugătorul oricăror argumente raționale pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, se pleacă în fața lui, considerându-l „ca pe cel mai vechi, cel mai puternic și mai corespunzător minții omenești și care merită respectul pentru toate timpurile"[13].

3. Argumentul ontologic deduce existența lui Dumnezeu din însăși ideea ce o avem despre El. Prima formulare i-a dat-o Arhiepiscopul de Canterbury—Anselm (1033-1109). Anselm argumentează în felul următor: fiecare dintre noi are în minte ideea despre Dumnezeu, ca „ființa decât care altceva mai mare nu se poate cugeta". Deoarece ceea ce există în minte, dar și în realitate e mai mare decât ceea ce există numai în minte, Dumnezeu pe care îl am în minte trebuie să existe și în realitate, fiindcă, [în situația] contrară, n-ar mai fi „ființa decât care să nu se poată cugeta alta mai mare".

O a doua formulare este aceea a lui Descartes. Descartes pleacă tot de la existența ideii de Dumnezeu în sufletul nostru ca o ființă atotperfectă și a cărei esență implică existența. „Cugetând cu atenție, zice Descartes, găsesc că existența nu

poate fi separată de esenţa lui Dumnezeu, aşa după cum nu se poate separa de esenţa unui triunghi dreptunghi egalitatea cu două unghiuri drepte" şi „neputând cugeta pe Dumnezeu decât existând, urmează că existenţa este inseparabilă de el şi există în adevăr" (*Meditaţii metafizice*, III, V).

La fel argumentează şi Spinoza care deduce existenţa din esenţa lui Dumnezeu — *Cujus essentia involvit existentia* —, ca şi Leibniz, care deduce existenţa lui Dumnezeu din posibilitatea, prin nimic mărginită, de a exista a monadei prime care este Dumnezeu[14].

Contra argumentării ontologice s-au ridicat mai multe obiecţii, dintre care două principale. Prima vizează formula lui Anselm şi porneşte de la contemporanul acestuia, călugărul Gaunilo, iar mai târziu de la Toma d'Aquino. După ei, prezenţa în minte a unei idei nu implică şi realitatea ei obiectivă. Căci pot să am ideea de Dumnezeu, fără ca Dumnezeu să existe[15]. A doua obiecţie e ridicată de Kant şi priveşte formula lui Descartes. Kant zice că existenţa nu e o calitate care rezultă din perfecţiune, ci ea este condiţia esenţială a oricărei alte calităţi. Dumnezeu trebuie să existe întâi pentru ca să i se poată atribui atotperfecţiunea şi nu din aceasta să i se deducă existenţa. Argumentarea ontologică are deci o valoare ipotetică, şi nu una apodictică.

Prima obiecţie nu e temeinică, fiindcă aici nu e vorba de orice idee, ci de cea a lui Dumnezeu, care se impune cu necesitate şi care conţine în conceptul ei necesitatea existenţei ei; a doua obiecţie e justă din punct de vedere formal-logic; ea nu infirmă însă argumentul, ci numai îi schimbă forma din apodictică în ipotetică: dacă Dumnezeu trebuie cugetat, El nu poate fi cugetat decât ca existând. Ori pe Dumnezeu Îl cugetăm cu necesitate, după cum arată însuşi Kant, deci El trebuie să şi existe cu necesitate. Valoarea intrinsecă a argumentului nu dispare deci nici sub această formă.

4. Argumentul istoric infereazǎ existenţa lui Dumnezeu din faptul existenţei acestei idei la toate popoarele şi în toate timpurile. De aceea, el se mai numeşte *consensus gentium*. Nu există popor care să nu aibă ideea existenţei lui Dumnezeu. Nici istoria şi nici preistoria nu cunosc popoare atee. Oriunde s-au găsit urme de om, s-au găsit şi urme de

cult, iar istoria nu-l găseşte pe om decât strâns legat de existenţa lui Dumnezeu. Presupusele popoare atee s-au dovedit a avea o religie, fie negrii din Malaca şi Australia, fie pigmeii şi hotentoţii sau boşimanii din Africa (*Le Roi*, Max Müller).

Antropologia modernă face din existenţa religiei specificul omenesc şi semnul despărţitor între om şi animalitate. Ceea ce există la toată umanitatea are putere de adevăr, zicea deja Aristotel, iar ceea ce e afirmat de toţi nu poate fi în întregime fals, adăuga Toma d'Aquino.

Obiecţiuni. Se obiectează însă: Credinţa mulţimii nu constituie un criteriu sigur al adevărului. Au mai fost credinţe universale care s-au dovedit erori universale, de exemplu: imobilitatea pământului, geocentrismul Universului...

Răspundem: Ce a fost eroare s-a dovedit ca atare şi a căzut. Religia însă, cu toate atacurile aduse la adresa ei, dăinuie mereu şi e mai vie astăzi ca odinioară. Au căzut erorile străine esenţei ei, dar au rămas adevărurile proprii fiinţei ei.

O altă obiecţie este că existenţa ideii de divinitate nu dovedeşte neapărat şi existenţa acestei divinităţi, fiindcă religia s-a putut datora unor cauze naturale, nesiguranţei sau fricii, intereselor de stat sau de castă şi s-a perpetuat prin puterea obişnuinţei sau a educaţiei.

Dacă religia s-ar datora ignoranţei sau fricii faţă de necunoscutul fenomenelor naturii, acum, când pe acestea le ştim, de ce-am mai crede? Un Newton sau Galilei, un Liebig sau Pasteur, n-au fost nici animaţi de frică, şi nici stăpâniţi de ignoranţă. De ce au crezut şi de ce cred azi atâţia? Prin obişnuinţă sau [prin] influenţa educaţiei? Dar sunt oameni care creează ei înşişi mediul şi stăpânesc pe contemporani, deci au putinţa de a se sustrage şi mediului, şi de a anula efectele educaţiei şi totuşi cred. Un Goethe, un Carlyle, un Kant, un Rousseau au crezut. Să fie religia invenţia oamenilor de stat sau a preoţilor interesaţi? Oamenii de stat au putut folosi ideea de Dumnezeu, dar nu au putut-o inventa, iar în ce-i priveşte pe preoţi, a trebuit să existe întâi religia, pentru ca să poată exista [apoi] ei.

Dacă ideea de Dumnezeu s-ar fi datorat uneia din aceste erori, ea ar fi trebuit să dispară odată cu descoperirea şi semnalarea erorilor. Faptul că ea există şi azi dovedeşte că nu eroarea, ci adevărul stă la baza ei.

5. Argumentul moral. Fără existența unui Dumnezeu răsplătitor al binelui, acesta n-ar exista, cum n-ar exista nici conștiința morală. Natura nu cunoaște nici bine, nici rău. Condusă de necesități, ea nu cunoaște nici libertatea, nici fapta morală. Conștiința binelui, care înfrânge egoismul materiei, ar fi cea mai nefirească înșelare, dacă n-ar fi un „bine suprem", care să-l justifice și să-l impună. De aceea, chiar cei care au cerut o morală autonomă au trebuit să recurgă la ideea unui Dumnezeu și a unei vieți viitoare, spre a explica binele și a-i facilita realizarea, cum a făcut Kant, bunăoară.

Luați lumii ideea de Dumnezeu și primul lucru care va dispărea va fi noțiunea de bine, ca și putința realizării lui. Toate formele de morală autonomă sunt posibile atâta vreme cât există alături de ele o religie care le susține. Luați-o pe aceasta și va înceta orice moralitate, căci, fără Dumnezeu, omul rămâne stăpânit de instinct, care nu-și poate avea altă lege decât cea a propriei lui existențe: egoismul.

6. Argumentul psihologic deduce din existența în sufletul omului a aspirațiilor către adevăr, bine și frumos, existența unei ființe atotperfecte, care le cuprinde pe acestea în chip absolut. Căci cum s-ar explica în noi, ființe mărginite și imperfecte, aspirația către perfecțiune? Setea aceasta de absolut și [de] perfecțiune este pusă de altcineva în noi, și-și are existența reală în afară de noi, într-o ființă atotperfectă, care le face posibile de realizare și *acesta este Dumnezeu*. În caz contrar, omul ar fi singura creatură supusă iluziilor și amăgirilor, iar rațiunea umană ar fi mai de plâns ca instinctul, care cel puțin nu înșală niciodată.

LECȚIA a VIII-a

1. Teismul și formele lui. 2. Deismul și panteismul. 3. Ateismul și materialismul.

1. Teismul și formele lui. Religia este un fapt universal. Felul cum a fost concepută ideea de Dumnezeu, ca și raportul Lui cu lumea și cu omul au variat, și de aici diferitele forme ale religiei obiective. Aceste raporturi, oricât de variate, pot fi reduse la patru tipuri distincte:

a. *Teismul*, care concepe pe Dumnezeu ca o ființă personală, mai presus de lume și totuși activând în ea, creatoare și guvernatoare a lumii;

b. *Deismul*, care concepe pe Dumnezeu ca o ființă personală, transcendentă și creatoare a lumii, însă nu și guvernatoare a ei;

c. *Panteismul*, care identifică pe Dumnezeu cu lumea;

d. *Ateismul*, care neagă existența oricărei divinități.

Teismul, spre deosebire de deism și panteism, reprezintă forma cea mai proprie pentru religie, de aceea numai în el poate fi vorba în chip real de un raport religios cu ființa divină. Un Dumnezeu creator, dar care se dezinteresează de soarta creaturilor sale, ca în deism, nu poate fi obiect al religiei, fiindcă suprimă posibilitatea de realizare a acestui raport; iar un Dumnezeu nepersonal și contopit cu lumea, ca în panteism, suprimă omului și raportul personal, și libertatea caracteristică a unui act religios. Numai în teism acest raport poate fi și posibil, și deplin, și real.

După felul cum este conceput fie Dumnezeu, fie raportul său cu omul, teismul prezintă și el cele mai variate forme, de la adorarea lucrurilor neînsuflețite în fetișism, până la puritatea spirituală a unui Dumnezeu unic în creștinism.

Toate aceste forme se pot reduce la trei grupe distincte, și anume:

a. *Religii politeiste*, care adoră divinitatea împărțită în mai multe zeități. Politeismul se prezintă la rându-i sub forme foarte variate: fetișismul[1], numit astfel după fetișurile (de la

latinescul *factitius*) în care e adorată puterea divină. În acest fetiș — obiecte naturale sau artificiale — sălășluiesc spiritele — bune sau rele, aparținând unui spirit superior, care este sau de sine stătător, sau inerent fetișului; totemismul[2], de la animalul sacru „totem", în care e adorat spiritul strămoșilor; naturismul, în care divinitatea e adorată în fenomenele naturii (sabeism), în animale (zoomorfism) și în oameni (antropomorfism sau/și teriantropism — divinitățile jumătate om, jumătate animale: sfincșii egipteni, taurii babilonieni). Acestor forme de religii au aparținut aproape toate popoarele cunoscute în istorie: indieni, egipteni, asiro-babilonieni, greci, romani etc.

b. *Religii dualiste*, în care divinitatea e adorată sub două principii, cum a fost parsismul, în care era adorat principiul binelui, *Ohrmazd*, și principiul răului, *Ahriman*.

c. *Religii monoteiste*, în care e adorat un singur Dumnezeu; așa a fost religia mozaică, așa sunt religia mahomedană și creștinismul.

O altă grupare a religiilor este aceea a religiilor naturale și supranaturale sau revelate. Primului grup îi aparțin toate religiile, afară de mozaism și creștinism, ambele religii revelate și supranaturale.

Din toate aceste forme, creștinismul reprezintă forma completă și singura adevărată, atât în ceea ce privește concepția despre divinitate, cât și raportul dintre divinitate, lume și om. Spirit absolut, personal și transcendent, creator și guvernator al lumii, Dumnezeu este și răscumpărător al ei prin Iisus Hristos, care a restabilit raportul de filială dependență a omului față de Dumnezeu, cât și adorarea acestuia „în duh și adevăr".

Deși drumul de la totemism și fetișism și până la creștinism se prezintă în[tr-] o continuă ascensiune, totuși creștinismul nu este o formă evoluată a acestora, ci e forma *absolută* a religiei[3]. El a venit când a fost „plinirea vremii", deci când omenirea, pregătită prin religiile naturale, și mai ales prin cea mozaică, a putut primi actul măreț al răscumpărării.

Evoluționismul preconizat de unii este inacceptabil. El contrazice nu numai caracterul absolut al revelației creștine, dar și procesul de evoluție al celorlalte religii. Într-adevăr, în

desfășurarea religiilor naturale nu avem de-a face cu un proces de lentă și progresivă evoluție de la politeism prin dualism către monoteism, ci faptele indică un monoteism anterior politeismului. Monoteismul există chiar la popoarele cele mai primitive[4], iar dualismul a preexistat cultului naturalist. Monoteismul poporului evreu a existat dintru început, fără a fi o evoluție a formelor politeiste. Deci nu se poate vorbi de un evoluționism spre monoteismul creștin, ci cel mult de o spiritualizare a religiilor naturale și o pregătire a umanității pentru primirea creștinismului.

2. *Deismul și panteismul.* *Deismul* concepe pe Dumnezeu drept creator al lumii, însă nu și guvernator al ei. Dumnezeu, creând lumea, zic deiștii, a înzestrat-o cu legi proprii de guvernare, iar pe om cu suficiente mijloace naturale, capabil să-și ajungă, prin ele, scopul său în lume. Deismul preconizat în vechime de epicureism și reînnoit în timpurile noi de englezul Herbert de Cherbury, continuat de utilitaristul Thomas Hobbes și acceptat de scepticismul unor Hume și Voltaire, se înfățișează mai mult ca o doctrină filosofică decât ca o formă religioasă. De drept nici nu poate fi o religie, fiindcă între un dumnezeu care se dezinteresează de creație și om, care nu are nici putința, și nici cerința de a intra în contact cu creatorul său, nu poate exista nici un raport religios.

Panteismul concepe pe Dumnezeu identic cu lumea. Această doctrină duce sau la suprimarea lumii, care e un simplu reflex al divinității — acosmismul panteismului idealist[5], sau la denaturarea divinității, care devine părtașa imperfecțiunii naturii — pancosmismul panteismului materialist[6]. Prima formă suprimă individualitatea umană necesară oricărei religii, a doua, spiritualitatea divină, esențială oricărei religii. Dumnezeu fiind una cu lumea, tot ce este în lume este egal de necesar. Deci el suprimă libertatea, altă condiție esențială a raportului religios. Deci panteismul nu poate fi o formă de religie, ci mai degrabă un compromis filosofic, fie pentru monismul materialist[7] al stoicismului [antic] și [al] materialismului modern, fie pentru cel spiritualist al neoplatonismului sau [al] hegelianismului[8].

3. Ateismul și materialismul. *Ateismul* e doctrina care neagă de plano existența unei ființe divine. El poate fi de ordine practică și de ordine teoretică. El reprezintă o atitudine pur personală de scepticism teoretic și de indiferentism etic. Ateismul nu e o doctrină izvorâtă din motive logice, ci o insuficiență, o infirmitate de structură sufletească. Aceasta o mărturisește brutal și sincer unul dintre reprezentanții lui autorizați, Felix le Dantec, în cunoscuta sa scriere *L'Athéisme*. „Sunt ateu, zice le Dantec, cum sunt breton, cum cineva este blond sau brun, fără s-o fi voit. Aceasta este o infirmitate, o monstruozitate chiar. Astfel de infirmități cu care sunt înzestrați unii oameni constituie erori fundamentale, care aparțin însă ființei lor cum le aparține gura, nasul sau urechea. Astfel de ființe lucrează instinctiv și se supun constituției lor, fără a se mai întreba dacă aceasta se acordă cu logica". Fățiș, el nici nu aparține măcar vreunui sistem filosofic (O. Külpe, *Einleitung in die Philosophie*), afară doar de materialism, care nici el nu mai are pretenția de a fi un sistem de cugetare.

Drept ateism ar putea fi taxat și agnosticismul pozitivismului, deși el nu neagă existența ființei divine, ci numai posibilitatea cunoașterii ei.

Materialismul. Forma clasică a ateismului teoretic este materialismul, care susține că totul în lume se reduce la materie și formele ei și că în afară de ea nu există nimic în lume, nici în afară de lume. Sub prima formă e negată existența sufletului — materialismul antropologic, sub a doua, existența divinității — materialismul cosmologic.

Reducând totul la o singură substanță și [la] un singur principiu — materia — materialismul satisface unul dintre postulatele scumpe cugetării moderne: monismul. Aceasta și explică trecerea de care s-a bucurat într-un timp materialismul. Oferă însă materia acel principiu unic care să explice lumea în toată deplinătatea ei? Răspunsul este un categoric nu și [aceasta] din următoarele motive: materia singură nu poate fi un principiu explicativ, ci ea trebuie să fie dotată cu mișcare pentru ca să explice starea ei de acțiune. Chiar dacă mișcarea este considerată inerentă materiei, ea reprezintă un principiu coordonat ei și în cazul acesta avem de-a face cu un

sistem dualist și nu monist. Dar dacă mișcarea e coordonată materiei, de unde provine ea? Materialismul nu o poate explica, cum nu poate explica nici ce este materia însăși. Se zice obișnuit: „Materia este un compus de atomi". Dar ce sunt atomii? Simple ficțiuni teoretice. Centre de energie mecanică, răspunde concepția energetică modernă[9]. În cazul acesta, energia precede materia și energetismul anulează materialismul. Căci, chiar după concepția energetică, materia rămâne neexplicată, fiindcă nu vedem cum energia nespațială poate naște materia extinsă în spațiu. Se zice: „Materia a evoluat sub imperiul legilor. Dar de unde aceste legi care au prezidat la evoluția materiei? Materia s-a organizat singură. Cum? Prin hazard. Dar hazardul nu cunoaște nici continuitate, nici regularitate. Iar infinitele posibilități de combinare ale atomilor făcea imposibilă orice combinație stabilă și durabilă, cum remarcă Leibniz.

Dar să admitem posibilitatea unor combinații atomice. Aceasta ar putea explica formarea lumii anorganice, dar nu și a celei organice. Și atunci marea întrebare: de unde a apărut viața în lume? Mecanic ea nu se poate explica și anorganicul nu poate explica organicul. Generația spontanee e un capitol grotesc din istoria științei[10]. La capitolul vieții cel puțin, materialismul trebuie să se resemneze, invocând acel *ignoramus, ignorabimus* al lui du Bois Reymond, sau să tragă consecințele dilemei puse de marele naturalist Wirchow: „Naștere naturală sau creație, generație spontanee sau Dumnezeu. *Tertium non datur*". Generația spontanee nu e posibilă. Rămâne deci singură posibilă creația. Viața e un element străin materiei și totuși materialismul operează cu ea, explicând prin transformism și evoluție formele vieții organice. Sistemul e comod, dar nu e științific. E ușor a explica viața din viață, dar procedeul amintește prea de aproape de abilitatea ieftină a scamatorilor, care scot din fundul unei pălării felurite obiecte, după ce au avut grijă să-i căptușească fundul cu aceste obiecte. Formele vieții organice nu se pot explica prin simpla evoluție de la celulă la specie, iar prin transformarea speciilor — la om. Natura nu cunoaște acest lanț neîntrerupt al evoluției, care nu se poate reconstitui nici prin formele mult trâmbițate ale unei ontogenii biologice.

Omul însuşi refuză a se integra speciei animale, ca trup, şi se deosebeşte complet şi esenţial de ea, ca suflet. Acesta nu se poate explica prin materie. Fenomenele sufleteşti sunt de altă ordine şi de altă origine decât cele materiale, şi în faţa primului act de conştiinţă cade tot eşafodajul materialist. Nimeni astăzi dintre oamenii de ştiinţă nu mai vorbeşte de materialitatea sufletului, iar paralelismul psiho-fizic este ultima încercare de a salva, dacă nu materialismul, cel puţin metoda explicativă a evoluţionismului în lumea fenomenelor biologice[1].

Ca metodă, evoluţionismul poate fi fecund fără să-şi ataşeze însă balastul perimat şi inutil al unei metafizici materialiste. Materialismul n-a contat în chip serios niciodată, nici pentru ştiinţă, nici pentru filosofie, cu tot zgomotul ce s-a făcut cândva în juru-i. Diletanţi pentru ştiinţă, irelevanţi pentru filosofie, materialiştii au vulgarizat doar, în sens propriu şi peiorativ, datele uneia şi principiile alteia în detrimentul amândurora şi cu o singură ţintă: discreditarea religiei.

LECŢIA a IX-a

1. Natura omului. 2. Trup şi suflet. 3. Raportul dintre ele.

1. Natura omului. Omul, aşa cum îl priveşte concepţia religioasă, este compus din trup şi suflet. Aşa ni-l prezintă viaţa însăşi, pentru care trup şi suflet sunt două realităţi imediate, însă esenţial deosebite. Fără această dualitate, religia nu şi-ar avea un sens, după cum nu şi-ar avea nici omul însuşi. El s-ar integra în scara animală, stând în vârful ei, dar nu în afară de ea. Ori omul se distanţează profund de restul vieţuitoarelor prin organismul său fizic şi se deosebeşte esenţial de ele prin viaţa sa sufletească.

Supus aceloraşi condiţii de existenţă fizică, ca toate [celelalte] vieţuitoare, el prezintă în chip firesc multiple asemănări cu acestea, dar se deosebeşte de cele mai înaintate dintre ele prin părţi proprii şi caracteristice vieţii sale organice specifice. Chiar faţă de maimuţele antropoide, cele mai apropiate de om pe scara animală şi din care, după materialismul antropologic, ar fi descins omul, aceste deosebiri sunt profunde: poziţia şi conformaţia trupului, conformaţia craniului şi a feţei, a mâinilor şi a picioarelor, prezenţa şi distribuţia părului, sunt tot atâtea elemente diferenţiatoare între om şi ele. La acestea se adaugă elementul esenţial uman — graiul, pe care animalele nu-l au şi care este un corolar necesar al celuilalt element diferenţiator esenţial: sufletul. Animalul replică la sensibilitate, instinct şi acte reflexe şi cel mult la asociaţii de prezentări[1] şi reproducerea acestora prin obişnuinţă, însă nici într-un caz la noţiuni şi judecăţi. Omul are o conştiinţă morală şi una religioasă, ceea ce animalele nu au; omul e capabil de progres, pe când animalele sunt imobilizate prin instincte şi fixităţi ale speciei[2].

Grai, judecată, morală şi religie sunt toate datorate vieţii sufleteşti, care separă profund pe om de animal şi-i asigură o poziţie şi o menire speciale în Univers. Persoana umană, în care sunt unite trup şi suflet, spirit şi materie, indică atât necesitatea unei creaţii speciale, cât şi o menire specială

încredințată omului în Univers. Această menire e conștiința și recunoștința față de Creator, pe care omul o exprimă prin sentimentul său religios.

2. *Trup și suflet.* Prezența sufletului în om e realitatea de care se lovesc și în fața căreia eșuează toate teoriile materialiste și evoluționiste. Sufletul nu se poate explica prin legile materiei, și nici prin natura ei. Sufletul e o realitate aparte, generic deosebită de materie, pe care o depășește, din care nu se poate deduce și la care nu se poate reduce. Totuși s-au făcut repetate încercări de a se reduce actele sufletești la simple manifestări ale materiei, făcând din sistemul nervos, și în special din creier, organul generator al cugetării. Percepții, noțiuni, conștiință nu ar fi decât rezultatul activității cerebrale, deci un suflet nu există, chiar dacă există „acte sufletești". Cugetarea nu este decât o secreție a materiei nervoase a creierului, după cum bila e o secreție a pancreasului, ca să nu cităm alte analogii mai riscante[3]. Se poate vorbi însă în chip științific de o identitate între creier și cugetare?

Să analizăm motivele aduse în sprijinul acestei teze.

a. În primul rând, s-a invocat dependența dintre gradul de inteligență și greutatea creierului la om și la animale. Raportată însă la scara animală, inclusiv omul, această teorie se dovedește nefondată, atât în ce privește greutatea absolută, cât și cea relativă a creierului. După greutatea absolută[4], ar urma ca balena sau elefantul — al căror creier este de 7 ori și respectiv de 9 ori mai greu decât al omului — să fie mai inteligente ca acesta, ceea ce evident nu e cazul. S-a zis însă: nu e vorba de greutatea absolută, ci de cea relativă a creierului, în raport cu greutatea trupului. În cazul acesta, avantajul ar fi de partea animalelor mici, ca păsările și șoarecii. Corpul șoarecilor, spre exemplu, este numai de 25 de ori mai greu decât creierul lor, pe când la om acest raport e cifrat la 46. Ar urma ca șoarecii sau păsările să fie mai inteligente ca omul! Deci teoria eșuează, fiind contrazisă de fapte.

Teoria nu e mai fericită nici dacă e aplicată numai în limitele speciei umane. Cifrele date de antropologi indică următoarele medii de greutate ale creierului: [la] chinezi — 1428 gr, [la] pieile-roșii din America — 1375, [la] eschimoși — 1359, [la] negri — 1232, iar [la] englezi abia 1222 gr. Dacă teoria gradului de inteligență în raport cu greutatea creierului ar fi adevărată, ar însemna ca englezii să fie nația cea mai puțin inteligentă, inferioară chiar negrilor!

La aceleași rezultate se ajunge dacă aplicăm teoria la indivizi. Dacă creierul lui Byron sau al lui Cromwell a trecut peste 2000 de gr, iar al lui Cuvier, Goethe sau Kant a trecut media de 1400 gr, ceea ce ar confirma teoria, ea este contrazisă de greutatea creierului unui Haussman, marele mineralogist francez, care abia atingea 1225 gr; iar al lui Gambetta cobora la 1160 gr, deci la nivelul celui al negrilor și idioților.

Corectura încercată cu invocarea fineții țesuturilor celulelor nervoase, sau cea cu mulțimea și adâncimea circumvoluțiunilor creierului, nu a fost nici ea mai concludentă. Creierul porcului e mai bogat în circumvoluțiuni ca al câinelui, și nu e mai inteligent, iar circumvoluțiunile măgarului sunt mai numeroase și mai pronunțate ca ale omului și totuși se va conveni că măgarul nu e mai inteligent ca acesta.

Compoziția păturii cenușii de pe suprafața creierului, invocată în sprijinul acestei teorii, nu este nici ea mai norocoasă. Compoziția acesteia este aproximativ aceeași la toți oamenii și ca atare ea nu ar putea explica nici măcar diferența gradelor de inteligență notorii între indivizi.

Deci faptele nu îngăduie stabilirea unei legi în sensul voit de materialiști. Diversitatea lor ne indică mai degrabă că inteligența depinde de altceva decât de greutatea sau compoziția creierului.

b. Localizările cerebrale. Din constatarea că anumite zone din creier corespund unor anumite grupe de acte sufletești s-au tras iarăși concluzii asupra dependenței cauzale dintre creier și cugetare. Ceea ce numim noi suflet unitar și indivizibil apare ca ceva material, divizibil și localizat în anumite părți ale creierului, de prezența sau absența cărora, ca și de starea lor normală sau maladivă, depind actele sufletești corespunzătoare. S-au localizat, zic adepții acestei teorii, zonele vederii, ale auzului, ale asociațiilor; s-a localizat însăși memoria, funcție esențială a sufletului; se știe deci sediul acestora. Unde mai rămâne loc pentru o cugetare, care să nu fie o funcție a creierului?

Teoria localizărilor conține unele constatări juste din care se trag însă concluzii exagerate. Mai întâi, e exagerată afirmația că s-au putut localiza funcții superioare ale inteligenței, cum ar fi formarea noțiunilor. Părerea aceasta e o simplă ipoteză a fiziologului german Flechsig, care zice că „anumiți centri cerebrali ar îndeplini funcții de veritabile acte de cugetare"[5]. Această ipoteză e însă respinsă de autorități în materie, ca M. Glley de la „Collège de France" și Munck, care stabilesc că omul cugetă cu tot creierul, iar de localizări nu se poate vorbi decât pentru procesele psiho-motrice și psiho-senzoriale. Aceasta e confirmată de altfel și de fapte, care dovedesc că lipsa centrului în care e localizată o funcție nu înseamnă neapărat și încetarea acelei funcții. Răniri grave în regiunile frontale n-au tulburat funcțiile de asociație, iar chirurgia [experimentată în] ultimul război a evidențiat cu prisosință faptul că extirpări cvasi-totale ale diferitelor regiuni cerebrale n-au suprimat funcțiile sufletești socotite corespunzătoare[6]. Supoziția înlocuirii funcțiilor centrului dispărut dintr-o emisferă cu funcțiile centrului respectiv din emisfera cealaltă, la care s-au referit partizanii localizărilor, chiar dacă este adevărată, pledează contra acestor localizări și pentru o finalitate biologică a creierului.

Aceste fapte dovedesc că sufletul nu se poate identifica cu creierul și funcțiile lui nu se pot localiza. [Creierul] este instrumentul prin care se manifestă sufletul, instrument necesar, dar nu indispensabil; dovadă, continuarea funcționării actelor sufletești chiar acolo unde corespondentul lor cerebral lipsește (H. Bergson, *L'Énergie spirituelle*).

Ca o dovadă zdrobitoare în sprijinul localizărilor cerebrale s-a invocat localizarea actelor de memorie a cuvintelor, manifestată în cazurile de amnezie patologică, cum ar fi *agrafiile* și *afaziile*, ca și *paralizia progresivă*. Memoria cuvintelor se pierde, fie ca scris (agrafie), fie ca grai (afazie), pe măsură ce dispar sau se defectează centrele în care ele sunt localizate. În cazuri de paralizie progresivă, deci de distrugere treptată a țesutului nervos cerebral, se constată și o dispariție treptată a cuvintelor și într-o anumită ordine: întâi substantivele proprii, apoi cele comune, în sfârșit adjectivele și apoi verbele. Iată confirmată deci teoria localizărilor!

Concluziile care decurg din aceste fapte nu duc însă la identitatea dintre cugetare și creier, și nici măcar la materializarea actelor de memorie. Faptul că cuvintele dispar întotdeauna în una și aceeași ordine, indiferent de felul maladiei și de locul de unde ea începe, [pre]cum și revenirea în memorie a suvenirurilor odată uitate, dovedesc că nici în acest caz nu e vorba de localizări materiale, ci de defectarea aparatului funcțional al creierului în genere, a cărui menire, în cazul memoriei, nu e de a păstra în stratul celulelor nervoase suvenirurile, ci numai de a le readuce în conștiință, de a le reaminti. Că nu poate fi vorba de o păstrare materială a amintirilor în celulele nervoase rezultă din faptul că celulele sunt într-o perpetuă schimbare și transformare până la totala lor înlocuire. (Demonstrațiile fiziologului Flourence în acest sens au fost hotărâtoare).[7] În acest caz, amintirile în genere, ca și cele ale cuvintelor, n-au cum și nici unde se păstra, iar revenirea unor amintiri dispărute temporar, o dată cu o leziune sau dispariția unui centru nervos, dovedește că acestea existau indiferent de prezența sau absența acelui centru nervos. Unde?

Problema nici nu se poate pune pentru actele sufletești, care n-au nevoie de un substrat material pentru a exista și a se păstra (H. Bergson, *Ibidem*).

Funcția creierului în actele de memorie e numai una de rechemare și de facilitare a revenirii acestor amintiri în conștiință, și nu de păstrare sau de localizare a lor. Așa-zisele localizări ale memoriei sunt mai mult o dovadă a independenței actelor sufletești față de creier și nu a dependenței lor. Creierul se dovedește a fi un instrument folosit de suflet în manifestarea actelor sale, un instrument util, dar nu indispensabil pentru acesta.

c. Maladiile mintale. Același lucru rezultă și din analiza cazurilor oferite de maladiile mintale invocate în sprijinul localizărilor cerebrale. Bolile mintale se datorează, normal, deranjamentelor organice ale creierului. Dar nu totdeauna. Sunt boli mintale — melancoliile, maniile — care nu prezintă deranjamente cerebrale. Dacă anumite stări de nebunie provin numai din cauza leziunilor cerebrale, cum se explică atunci momentele de luciditate, revenite la atâția dintre [cei

afectați]? Și cum se explică perfecta logică — o logică bizară, e drept — pe care o au adesea aceste creiere bolnave? Și iarăși, ceea ce este foarte semnificativ, cum se explică caracterul strict individual pe care îl prezintă aceste maladii la fiecare dintre cei atinși de ele? Creierul e același la toți și manifestările în bolile mintale ar trebui să fie aceleași și tratate la fel, cum e cazul cu toate celelalte boli ale organismului. Nu cumva individualitatea și particularitatea lor se datorează sufletului, care singur beneficiază de acest atribut al individualității? Deranjamente și maladii ale creierului au și animalele, de ce nu au și ele cazuri de alienare mintală?

S-au mai invocat de asemenea cazurile de dublă conștiință, care ar suprima identitatea eului și deci existența sufletului. Doar că în cazurile de dublă conștiință, eul originar al omului nu dispare, ci avem de-a face numai cu o eronată interpretare a faptelor, care creează iluzia falsă a unei alte personalități (Rădulescu-Motru, *Curs de psihologie*).

3. Raportul dintre suflet și trup. Trup și suflet se prezintă deci ca două realități distincte, fără ca sufletul să poată fi redus la simpla manifestare a materiei nervoase a creierului. Psihologia experimentală exprimă această dualitate sub forma unui perfect paralelism între suflet și trup, fiecare avându-și propria lui viață, actele sufletești fiind doar însoțite de actele corespunzătoare ale organismului trupesc. Paralelismul acesta nu e o soluție, ci o chestiune de metodă. În locul metodei însă vorbesc faptele. Și acestea ne fac dovada că între trup și suflet există un raport de solidaritate, cum îl definește Bergson, raport în care trupul, prin sistemul său nervos, nu este decât instrumentul prin care se manifestă sufletul. Ca instrument de manifestare, trupul este necesar sufletului pentru manifestarea actelor sale așa cum este necesară pana pentru transcrierea gândului, fără ca pentru aceasta penița de scris să fie identică cu gândul însuși, sau cauză a acestuia. Trupul este necesar sufletului, dar nu indispensabil. Sufletul trăiește și se manifestă și fără acest instrument, prin care el doar se sensibilizează și se exteriorizează. Cazul surdo-muților orbi din naștere este o dovadă pentru aceasta[8]. Sufletul este deosebit de trup și numai în legătură cu acesta, utilizându-l pentru actele și manifestările sale.

1. Sufletul omenesc. 2. Necesitatea substanței sufletului. 3. Funcțiile sufletului.

1. Sufletul omenesc. Existența sufletului omenesc ca o substanță[1] de sine stătătoare și independentă de trup, având propriul lui destin, este o dogmă fundamentală pentru religie. Dar aceasta este și un adevăr fundamental pentru știință. Aceasta recunoaște sufletul omenesc ca o realitate proprie și de sine stătătoare. El nu este o formă a materiei, și nici nu se poate explica prin ea, ci își are în sine existența și rațiunea suficientă a existenței, deci este o substanță.

Monismul materialist, care tinde să reducă totul la o singură substanță — materia — a trebuit să cedeze, în știință, locul dualismului psiho-fizic, care recunoaște existența a două realități distincte și independente una de alta: realitatea sufletului și cea a materiei. Așa se și explică paralelismul psiho-fizic care stă la baza psihologiei experimentale moderne. Conform acestuia, fenomenele sufletești își au corespondentul în procesele fizice ale organismului omenesc, care însoțesc actele sufletești, dar nu le cauzează, le exprimă, dar nu le produc.

Psihologia experimentală, vrând să rămână o știință exactă, nu vrea să tragă consecința firească a acestei dualități, adică existența unei substanțe sufletești. Ea se crede obligată a rămâne numai la fenomene, fără a se ocupa de substanțe, acestea fiind de resortul metafizicii și nu al științei pozitive, cum ține să fie și să rămână psihologia științifică. În acest sens și numai în acest sens ea se și intitulează „o psihologie fără suflet" (vezi Rădulescu-Motru, *Ibidem*).

Formula paralelismului însă nu e o soluție, după cum recunoaște însuși W. Wundt, unul din reprezentanții cei mai autorizați ai psihologiei moderne. Fiindcă, dacă procesele fizice care însoțesc actele sufletești au ca substrat materia, care este substratul aflat la baza actelor sufletești și de la care acestea emană? Deci însuși paralelismul cere un sub-

strat și pentru procesele psihice, cum există unul pentru cele fizice. Acesta este sufletul-substanță.

2. Necesitatea substanței sufletului. Necesitatea substanței sufletului este cerută de o serie de fapte sufletești care, după cum remarcă psihologi de marcă precum Theodor Lipps, Oswald Külpe, Hugo Münsterberg, nu se pot explica fără ea. Aceste fapte sunt:

a. În primul rând *conștiința*. Ea domină toate actele vieții sufletești. Ea raportează către eul nostru procesele fizice ale excitației nervoase și le transformă în acte psihice, transformând actul mecanic al excitației în cel reflectat și conștient al senzației. Cum poate ajunge materia singură în stare de conștiință, cum se poate ea reflecta pe sine, iată marea problemă deschisă de actul conștiinței. „Este și rămâne cu desăvârșire și pentru totdeauna de neînțeles — zice marele fiziolog du Bois Reymond — ca unui număr de atomi de carbon, hidrogen, oxigen etc. să nu-i fie indiferent faptul cum au fost așezați și cum s-au mișcat, sau cum se vor așeza și cum se vor mișca". În nici un chip nu este de priceput cum din combinarea lor a putut să se nască conștiința. Mișcarea nu poate produce decât mișcare. Ea nu este decât prefacere de energie, fără a lăsa vreun rest care să explice producerea conștiinței. Asupra genezei acestui mister — conștiința —, vom avea un perpetuu *ignorabimus*, căci, după firea lucrurilor, „conștiința nu va fi niciodată explicată prin condiții materiale" (E. du Bois Reymond, *Grenzen der menschlichen Erkenntniss*).

b. *Actele sufletești*. Acestea nu se pot explica nici prin materie, nici ca atribute ale ei. Caracteristica materiei este complexitatea și diversitatea, ca și spațialitatea. Materia este extinsă, deci divizibilă. Actele sufletești prin care percepem materia sunt neextinse, unice și simple. Noi percepem obiectele, care se prezintă întotdeauna sub o complexă diversitate de impresii și imagini, sub forma unei percepții simple, unice și totale: o casă, un om, un pom. Când introducem mâna în apă fierbinte, excitațiile calorice sunt foarte felurite. Când vedem un om, cele vizuale sunt foarte diverse; la fel cele acustice, la auzul unui cântec. Și totuși, noi

avem despre ele o percepție unică, o reprezentare, o noțiune. Ca să fie posibil acest lucru, trebuie ca agentul perceptiv să fie el însuși unic și imaterial, ca prin el materia să se dematerializeze, complexul să se simplifice, variatul și discontinuul să se totalizeze în actul unic al percepției sau noțiunii. Acest agent perceptiv nu este altceva decât substanța simplă, activă și imaterială a sufletului.

c. *Eul sufletesc* și *identitatea actelor sufletești* nu se pot explica decât admițând existența unui principiu simplu și neschimbător, către care totul se raportează, și care rămâne perpetuu același și identic cu sine. În corpul nostru și în jurul nostru totul se schimbă. Condiția materiei organice este continua ei schimbare. În organismul nostru totul se schimbă cu vârsta, totul, până la ultima celulă. Dacă sufletul ar fi o emanație a materiei, și el ar trebui să fie cuprins în acest proces al schimbărilor. Cu toate acestea, eul nostru rămâne același în toate vârstele și în toate împrejurările.

Din această permanență a eului rezultă și conștiința identității lui, fără de care n-ar fi posibil nici cel mai elementar act de judecată. Căci posibilitatea judecății presupune, în primul rând, identitatea subiectului, același cel de azi cu cel de ieri și cu cel din viitor. Această permanență și identitate nu se pot explica decât prin permanența subiectului, rămas același în cursul actelor sufletești în permanentă schimbare. Conștiința identității eului nu se poate explica prin simpla asociație a stărilor de conștiință, cum vrea *asociaționismul psihologic*, și nici ca [fiind] un produs al actualității sufletești, cum propune Wundt. Căci identitatea și permanența sufletului sunt cele care fac posibilă asociația stărilor din trecut cu cele din prezent, iar stările actuale ale unui moment diferă de cele ale momentului ulterior și deci nu se poate explica permanentul prin schimbător, cum vrea actualismul.

d. *Conștiința logică*, conștiința *morală*, cea *estetică* și cea *religioasă* nu se pot explica fără existența sufletului, cum nu se poate explica nici problema libertății. Aceasta nu poate fi născută decât de o substanță străină de legea necesității care caracterizează materia.

Toate aceste fapte ne duc la singura concluzie care se impune: existența unei substanțe a sufletului, substanță liberă,

activă și spirituală, care produce actele sufletești și condiționează pe cele fizice. Deci dualismul absolut al paralelismului trebuie schimbat în unul relativ, în sensul unei priorități și preponderențe care revine sufletului.

3. Funcțiile sufletului. Sufletul, fiind o substanță spirituală, e prin aceasta într-o continuă activitate. Această activitate se manifestă sub cele trei forme caracteristice: inteligență, sentiment și voință, care alcătuiesc cele trei facultăți distincte ale sufletului.

Prin inteligență, sufletul preface în reprezentări și noțiuni impresiile și excitațiile venite din afară de el, le coordonează și prelucrează după legi proprii. Aceste reprezentări nu sunt simple copii ale realității, ci transformări și prelucrări ale acesteia care, din sensibilă, spațială și în continuă schimbare, devine abstractă și imaterială — idee sau noțiune. E ceea ce constituie actul de cunoaștere al materiei.

Prin sentiment, sufletul își manifestă starea de plăcere sau de neplăcere provocată de procesul cunoașterii prin inteligență. E felul cum spiritul reacționează față de realitatea din afară de el. De aceea sentimentele exprimă mai adânc și mai personal activitatea intimă a sufletului. Pe când funcția inteligenței poate fi numai receptivă, aceea a sentimentului e personală, organică și mai intimă. De aceea sentimentele exprimă întreaga ființă a spiritului față de realitatea cu care vine în contact. Așa este în sentimentul religios, în cel estetic sau în cel moral, în care sufletul participă din toată profunzimea sa.

Tendința de a realiza reprezentările însoțite de sentimente plăcute sau de a respinge pe cele neplăcute e ceea ce numim voință. Ea este rezultanta celorlalte două forme de manifestare ale sufletului.

Inteligență, sentiment și voință sunt deci cele trei funcții prin care se manifestă activitatea sufletului omenesc. Totuși, ele nu constituie acțiuni complet separate între ele, căci aceasta ar fi contra unității sufletului și implicit contra spiritualității lui. Am văzut că aceste trei funcțiuni se presupun și se cer una pe alta, căci sentiment fără reprezentare nu se poate, după cum nu există nici act de voință ca ceva de sine

stătător. Căci voința nu apare decât ca rezultanta raportului dintre sentiment și voință. Sufletul nu are mărginiri. El se prezintă ca un tot în oricare din actele sale. Și cel mai pur act de inteligență cuprinde în sine elementele emoționale și volitionale, după cum sentimentele nu sunt decât stări afective care însoțesc reprezentările. Voința singură, neînsoțită de reprezentări, e instinct, deci o reacție bruscă și reflexă, și nu un act de conștiință. Animalele pot avea instincte, nu și acte de voință; necesități, nu și sentimente; asociații de prezentări, nu și inteligență[2]. Facultățile sufletești nu împart sufletul în secțiuni distincte, ci doar indică preponderența unuia din cele trei feluri posibile ale sufletului de a acționa și reacționa față de realitate, dar el este prezent și întreg în orice manifestare a sa. Căci unitatea sufletului este o condiție neapărată a spiritualității lui. Simplu și necompus, el nu poate avea părți, nici în natura, nici în manifestarea lui. Această spiritualitate a sufletului am văzut-o rezultând atât din actul conștiinței, cât și din acela al permanenței și identității lui.

Prin spiritualitatea sufletului nu trebuie să se înțeleagă însă că el este lipsit de orice conținut. De o substanță deosebită de materie, substanța sufletului trebuie să-și aibă totuși o consistență[3]. Altfel nici nu s-ar putea concepe cum sufletul ar lua contact cu materia, cu care, sub o formă oarecare, trebuie să aibă un punct de atingere. Chiar legătura sa cu trupul, în unitatea ființei omenești, reclamă această legătură, fie că substanța sufletului este răspândită în tot trupul și intim legată cu el, cum admite și învață Biserica, fie că acest contact s-ar face într-un singur punct, acea glandă pineală, din mijlocul creierului, cum credea Descartes[1]. O formă oarecum sensibilă, însă de o altă sensibilitate decât cea a materiei, o consistență a substanței trebuie să i se atribuie spiritului omenesc. Acest punct de vedere este susținut nu numai de metafizica spiritualistă, ci și de teologia și biserica creștină. Astfel, Tertulian vorbește de o materie spirituală - *vapor spiritus*; la fel Lactanțiu, Augustin și Grigorie de Nazianz. Această concepție a unei consistențe substanțiale a sufletului e singura compatibilă atât cu forma personală și individuală a spiritului, cât și cu posibilitatea existenței lui independente de legătura temporară cu corpul omenesc.

LECȚIA a XI-a

1. Nemurirea sufletului. 2. Argumente pentru nemurirea sufletului. 3. Adversarii nemuririi sufletului.

1. Nemurirea sufletului. Problema nemuririi sufletului e o chestiune fundamentală pentru orice religie și în special pentru creștinism. De ea e legată și pe ea se întemeiază dogma învierii din morți și putința unei vieți viitoare, posibilitatea unei sancționări definitive și reale a binelui și a răului, posibilitatea unei fericiri viitoare; deci însuși scopul și posibilitatea unei vieți religios-morale. Viața de aici, pentru religia creștină, nu e decât o pregătire pentru o viață viitoare, care nu e posibilă decât prin nemurirea sufletului. E un adevăr fundamental pentru religie; dar pentru știință?

2. Argumente pentru nemurirea sufletului. Știința, ocupându-se de fenomenele contingente și trecătoare, nu are cum și unde pune și afirma problema nemuririi sufletului. Totuși nici ea, nici rațiunea umană, nu i se opune. Și [aceasta] din următoarele considerente:

a. Nemurirea sufletului decurge din însăși natura lui. Sufletul fiind o substanță spirituală, deci nematerială, nu este supus legilor de distrugere ale materiei. Distrugerea nu poate fi aplicabilă substanței sufletului, căci distrugere înseamnă sau descompunere, sau nimicire. Ori sufletul este simplu, deci nu poate fi descompus, și nici distrus; iar de o nimicire nu se poate vorbi, căci aceasta presupune ea însăși o descompunere. Știința nu aplică nimicirea nici măcar materiei. Conform tezei conservării energiei, nimic nu se creează în natură, nici nu se distruge ceva, ci totul se transformă. Sufletul nu se poate transforma, dar nici nu se poate nimici.

b. Moartea trupului nu implică neapărat și moartea sufletului, fiindcă, chiar legat de trup, sufletul are o viață proprie, independentă de trup, condiționată de el, dar nu identică cu dânsul. Corpul nu este decât un instrument pentru spirit, instrument necesar, dar nu indispensabil. Sufletul covârșește

trupul în toate privințele și menirea trupului față de el nu este decât aceea de a-l limita în mărginirea sa și de a-l adapta pentru nevoile vieții individului. Solidaritatea dintre trup și suflet nu aduce dispariția sufletului odată cu dispariția trupului, după cum putrezirea cuiului de care este atârnată o haină nu aduce și dispariția acesteia, remarcă Bergson (v. *Ibidem*).

Maladiile trupești, chiar cele care atacă părți esențiale ale materiei cerebrale, lasă intacte funcțiile sufletești, iar degradarea și decompunerea treptată prin boală sau senilitate a organismului nu atacă și nu degradează și sufletul. Dacă trupul se macină treptat, sufletul se menține întreg în toată claritatea conștiinței lui până în clipa epuizării și a expirării trupești. Acest suflet păstrat întreg, până la ultima suflare de viață, când aproape toate legăturile trupești sunt uzate sau degradate, cum e cazul morții prin bătrânețe, are toate semnele și toate șansele de a dăinui și după ce aceste putrede legături au dispărut, prin ultima suflare a vieții.

c. Argumentul psihologic. Nemurirea sufletului este un fapt psihologic simțit de întreaga conștiință umană. Conștiința nemuririi și a unei vieți viitoare sunt trăite de umanitate aproape cu putere de instinct. Și dacă, în virtutea legilor finalității biologice, toate tendințele funcționale își găsesc un corelat în lumea reală, de ce s-ar face o excepție cu această tendință spre nemurire, esențial legată de genul omenesc? Dacă pasărea purtată de instinct își deschide aripile și pornește, la apropierea iernii, spre alt climat de primăvară și îl și găsește, de ce aspirația omului către o altă viață, cel puțin tot așa de reală și tot așa de puternică ca și instinctul la animale, să fie singură sortită neîndeplinirii și înșelării? (v. Paul Buysse, *Vers la croyance*).

d. Argumentul istoric. Credința în nemurirea sufletului au avut-o și o au toate popoarele și toate religiile. În rai sau în iad, în infern sau în Câmpiile Elisee, în sânul lui Brahma sau în neant, în Valhala zeilor sau în sânul lui Mahomed, toate religiile și cu ele toate popoarele au crezut în nemurirea sufletului și într-o viață viitoare. De această credință n-a fost lipsit nici omul preistoriei, cum nu e lipsit nici sălbaticul cel mai primitiv. Instrumentele de cult descoperite în stațiile preistorice, cultul strămoșilor ca și al morților, în funcție la

toate popoarele, chiar la cele mai primitive, duc spre aceeași concluzie. „Oricare ar fi starea de degradare a unor popoare sălbatice, zice cunoscutul explorator Livingstone, sunt două lucruri despre care nu mai au nevoie să fie instruite: existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului".

c. Argumentul moral. Nemurirea sufletului este o condiție neapărată a sancțiunii morale. Realizarea binelui și perfecționarea morală, reprimarea răului și pedepsirea lui sunt posibile numai din perspectiva nemuririi sufletului și a unei vieți viitoare, zicea Platon, care făcea din existența sufletului și post-existența lui axa filosofiei sale; iar Kant, răsturnătorul tuturor himerelor și ficțiunilor metafizice și creatorul unei morale autonome, postulează pentru realizarea binelui atât nemurirea sufletului, cât și o viață viitoare.

Când știința nu [i] se opune, când rațiunea o postulează, când credința o reclamă, când toată umanitatea o atestă și o trăiește, care ar fi motivele raționale care s-ar opune posibilității nemuririi sufletului?

3. Adversarii nemuririi sufletului sunt firește, în primul rând, adversarii existenței sufletului: materialiștii și pozitiviștii evoluționiști, primii negând orice spirit în afară de materie, chiar dacă admit eternitatea acesteia; iar ceilalți, făcând din ideea de nemurire o simplă ficțiune, născută din perpetuarea speciei față de cea a individului.

Pentru materialiștii vechi și noi, viața se sfârșește aici. La ce bun himera unei vieți viitoare, când nici pe această lume sufletul nu are ce căuta? *„Edite, bibite, post mortem nulla voluptas"*[1], spuneau adepții bătrânului Epicur, pe care-l completează corespondentul lor modern, materialistul Feuerbach, cu brutala afirmație: „Omul este ceea ce mănâncă" (*Der Mensch ist was er isst*) utilizând jocul de cuvinte din limba germană dintre „a mânca" și „a trăi". Această formulă grosolană poate indigna. Ea este însă urmarea firească a unei lumi „fără spirit" și a unei psihologii „fără suflet".

Am văzut însă că atât știința în obiectivitatea ei, cât și umanitatea în aspirațiile ei protestează contra unei astfel de eventualități. Existența sufletului este astăzi un adevăr verificat pentru știință. A admite însă existența unui suflet fără a-i

acorda o existență personală viitoare, cum fac filosofii spiritualiști, sau cum fac și deiștii care, încheind socotelile lumii cu Dumnezeu în momentul creației, nu mai au ce face cu sufletul, e a te opri la jumătatea drumului. Existența sufletului aduce după sine nemurirea lui ca și dăinuirea lui personală într-o viață viitoare; altminteri ar însemna să se repete povestea cu ucenicul vrăjitor al lui Faust care, prinzând formula de chemare a spiritelor, se găsea în încurcătura de a nu ști ce să facă cu ele. Cei ce admit existența sufletului trebuie să fie consecvenți și să admită și o viață proprie pentru el, alta decât cea a trupului și dăinuind și după dispariția acestuia. Această viață viitoare nu poate fi concepută ca o cufundare în masa universală a spiritului, cum o concep *panpsihiștii* și *panteiștii* idealiști, fiindcă sufletul nu se poate despărți de ceea ce a fost calitatea lui esențială în viață: conștiința eului. În caz contrar, ar însemna să admitem o descompunere a sufletului, ceea ce ar fi contra simplității și identității lui. Sufletele lipsite de conștiința personală ar deveni un fel de năluci rătăcitoare și nici n-ar mai corespunde postulatului moral al realizării perfecțiunii și răsplătirii binelui. Toată ideea de sancțiune, inseparabilă moralei și religiei, s-ar pierde prin această depersonalizare a sufletului după moarte. Din această cauză, sunt incompatibile cu substanța și esența sufletului toate teoriile despre reîncarnare ale spiritismului și ale teosofiei.

PARTEA A II-A

RELIGIA SUPRANATURALĂ

a. *Revelația dumnezeiască*

1. Noțiunea de revelație divină. 2. Posibilitatea și necesitatea revelației.

1. Noțiunea de revelație divină. Revelație — de la *revelare*, „a ridica vălul de pe ceva", deci a descoperi ceva ascuns — înseamnă descoperirea unor adevăruri ascunse sau necunoscute.

În religie, revelație înseamnă descoperirea de către Dumnezeu a ființei și a voii sale. Ființe mărginite, cu putința înțelegerii redusă la lumea sensibilă, noi n-am fi putut cunoaște niciodată ființa lui Dumnezeu și nici voia lui, dacă el nu ni le-ar fi descoperit. Revelația este baza oricărei religii. Ideea lui Dumnezeu fiind cunoscută întregii omeniri, atât în religiile naturale, cât și în cele supranaturale, urmează că trebuie să existe o revelație primordială comună tuturor oamenilor, prin care Dumnezeu s-a descoperit omului. Această revelație este cea din momentul creației. De această revelație beneficiază toate religiile. Ideea de Dumnezeu s-a întunecat însă prin păcatul originar al primului om, Adam, și s-a deformat în decursul vremurilor, prin imperfecțiunea umană. De aceea a și fost nevoie de o nouă revelație, care să restatornicească puritatea cunoașterii ființei divine și să restabilească voia sa. Această revelație supranaturală e cea special dată prin legea mozaică poporului evreu și cea generală dată întregii omeniri prin creștinism, depozitarul religiei adevărate. Deci avem o revelație supranaturală față de cea naturală, și una specială a religiei mozaice și creștine, față de revelația primordială a religiei în genere.

Darul revelației primordiale nu s-a pierdut însă cu totul. Dumnezeu, creând lumea în care a pus planurile sale, și pe om, în care a pus duh din Duhul său, a pus prin aceasta și posibilitatea cunoașterii lui. De aceea omenirea a beneficiat în tot decursul timpurilor și de acest dar al revelației naturale, care este permanentă în lume și datorită căreia ideea de Dumnezeu nu a încetat niciodată [să existe]. Așa se explică

religiile naturale, precum și formele relativ superioare, atât în privința cunoașterii divinității, cât și a ideilor morale, la care s-au ridicat unele religii, cum a fost în brahmanism, parsism sau în religia grecilor și romanilor. Aceasta o arată și Apostolul Pavel când zice în *Epistola către Romani*: „Cele nevăzute ale lui Dumnezeu, puterea Lui cea veșnică și dumnezeirea Lui de la facerea lumii se văd, când cugeți la cele făcute de El" (1, 20). Și tot el: „Păgânii, cei ce nu au lege, din fire fac ale legii" (Rom. 2, 14).

La o cunoaștere deplină însă nu s-a putut ajunge fără o intervenire directă a lui Dumnezeu, care a ținut să se descopere unuia dintre popoare, ales anume, pentru ca să păstreze intacte atât darurile revelației primordiale, cât și conștiința și nădejdea unei revelații definitive și depline prin Mesia. De aceea revelația naturală a fost susținută printr-o revelație supranaturală, specială, încredințată poporului ales și completată prin revelația creștină.

Revelația supranaturală a fost făcută fie direct și nemijlocit prin Dumnezeu, în care caz revelația se numește imediată sau directă, sau prin mijlocirea unor anumite persoane, înzestrate cu darul de a întreține și transmite această revelație, cum au fost în creștinism apostolii și ierarhia. În acest caz avem de-a face cu o revelație mediată sau mijlocită. Această revelație Dumnezeu a făcut-o fie prin creșterea puterilor naturale ale oamenilor, dându-le putința de a cunoaște lucruri mai presus de puterile lor obișnuite, și în cazul acesta avem de-a face cu o revelație internă — *inspirația divină* —, cum sunt profețiile și scrierile inspirate ale Vechiului și Noului Testament, fie manifestându-se prin semne externe, perceptibile simțurilor, în care caz avem de-a face cu revelația externă — *minunile*.

2. Posibilitatea și necesitatea revelației. Revelația, fie sub forma ei naturală, fie sub cea supranaturală este inerentă ființei religiei. De aceea toate religiile își au originea într-o descoperire divină, de la care își dețin adevărurile. „Zend-avesta" în parsism, „Vedele" în brahmanism, „Legea lui Numa" la romani, „Coranul" la mahomedani, toate se socotesc inspirate și de origine dumnezeiască. Chiar la cele mai

înapoiate popoare ce locuiesc în centrul Africii, există credința consemnată de antropologi (v. Th. Veiz) că „odinioară cerul a fost mai apropiat de om și creatorul le-a dat sfaturi înțelepte, și numai mai târziu s-a retras lăsând pe om în mâna zeilor inferiori".

Credința universală în realitatea revelației denotă că ea nu este contrară conștiinței umane și nici rațiunii, ci că ea corespunde unei necesități inerente sufletului omenesc. Revelația nu cuprinde în sine nimic care ar face-o imposibilă nici în ce-l privește pe Dumnezeu, care o dă, nici [în ce-l privește pe] om, care o primește, nici [în ce privește] adevărurile pe care ea le cuprinde.

Dumnezeu, fiind creatorul omului, a fost firesc să i se arate în momentul creației și să stea în raport cu el, după creație. Scopul omului este cunoașterea și mărturisirea divinității în mijlocul făpturilor. Această cunoaștere trebuia să-i fi fost înlesnită de însuși creatorul. Omul, având cunoștința limitată numai la lumea sensibilă, el singur, și numai prin propriile sale puteri, n-ar fi ajuns la această cunoaștere. Puterile lui proprii l-ar fi dus la ideea de Dumnezeu, dar nu și la cunoașterea conținutului acestei idei, care este mai presus de mijloacele rațiunii. De aceea descoperirea supranaturalului se face prin mijlocul credinței, și nu al rațiunii, iar credința nu este numai o putere omenească, ci și un dar al lui Dumnezeu.

Din partea lui Dumnezeu nimic nu se opune posibilității revelației. Prin ea nu se contrazice nici ființa sa, nici vreuna din însușirile sale. Prin actul revelației, Dumnezeu nu pierde nimic nici din maiestatea sa, nici din atotștiința, și nici din spiritualitatea sa. Omul este „duh din Duhul lui Dumnezeu", și Dumnezeu, intrând în contact cu el în actul revelației, nu pierde nimic din spiritualitatea, nici din maiestatea sa. Dacă formele sensibile prin care se manifestă revelația externă îmbracă forme antropomorfe, aceasta se datorează faptului că omul, primitorul revelației, având o organizare spiritualo-corporală, nu poate concepe decât în forme adecvate lui ceea ce Duhul divin a încredințat spiritual duhului său. Dumnezeu fiind „inteligența absolută" nu are nevoie de cuvânt spre a-și exprima gândul, și nici de organ spre a-l exterioriza. Omul însă nu le poate exprima decât umanizându-le.

Revelaţia nu contrazice nici atotştiinţa lui Dumnezeu, fiindcă revelaţia supranaturală specială nu [o] contrazice pe cea primordială. Revelaţia supranaturală nu înseamnă o corectare pe care Dumnezeu şi-o face sieşi, ca autor al primei revelaţii, ci ea corectează deformaţiile şi falsele interpretări date acesteia din partea oamenilor; iar cea creştină nu înseamnă o adăugare la revelaţia primordială şi generală, ci numai o realizare în timp a ceea ce este etern prezent şi actual în planul iconomiei divine. De altfel, revelaţia creştină a fost prezisă de la început odată cu revelaţia primordială, din chiar clipa căderii omului în păcatul originar, când Dumnezeu a vestit-o spunând că din „sămânţa femeii, prin care a intrat păcatul în lume, va ieşi cel ce va zdrobi capul şarpelui". Aceasta nu era decât prevestirea actului de răscumpărare prin noul Adam, Dumnezeu-Omul întrupat, Iisus Hristos. Ceea ce însă la Dumnezeu este în afară de timp şi în continuu prezent, nouă, oamenilor, ne apare treptat şi în timp.

Revelaţia supranaturală nu contrazice pe cea naturală ci, crescând puterile de înţelegere date omului, îi adaugă, prin mijloace străine ei, adevărurile pe care odată le-a avut şi, pierzându-le, nu le mai poate recâştiga singur.

De asemenea, încredinţarea revelaţiei supranaturale unui singur popor nu înseamnă o îngrădire a atotputerniciei lui Dumnezeu şi nici o jignire a majestăţii lui, fiindcă poporul evreu n-a fost decât instrumentul prin care Dumnezeu a vorbit către toată umanitatea şi prin care s-a păstrat cunoaşterea unui singur Dumnezeu. Exclusivismul ca şi particularismul poporului evreu, care era mai mult de natură religioasă decât naţională, şi care a păstrat [revelaţia] intactă în mijlocul tuturor popoarelor, [pre]cum şi dispersiunea ei mai târziu între seminţiile lumii, arată scopul urmărit prin el de divinitate: păstrarea adevărurilor revelate, spre a nu fi corupte prin contactul cu celelalte popoare şi propagarea ideii mesianice în mijlocul celorlalte popoare, când s-a făcut „plinirea vremii".

Revelaţia este posibilă şi necesară şi pentru om. Fiinţă spirituală, el poate sta în contact cu spiritul absolut care l-a creat. Fiinţă mărginită însă, prin contingenţa limitelor sale raţionale şi prin păcat, are nevoie de ajutorul şi descoperirea lui Dumnezeu pentru a-l putea cunoaşte deplin. Un Dum-

nezeu necunoscut n-ar fi obiect al religiei, iar omul nu l-ar fi putut cunoaşte niciodată prin propriile sale mijloace. Dar în cazul acesta nici n-ar mai exista religie.

Din partea adevărurilor revelate iarăşi nu există nici o imposibilitate. Ele nu contrazic raţiunea, ci o completează, iar fără ele omenirea ar fi continuat să trăiască în forme inferioare de religie nedemne şi de el, şi de divinitate.

Deci revelaţia e posibilă şi necesară. Cei ce tăgăduiesc revelaţia sunt în primul rând ateii materialişti care, negând existenţa unui Dumnezeu, exclud orice contact posibil între el şi om. Dar o tăgăduiesc şi unii din cei ce admit ideea unui Dumnezeu: deiştii şi panteiştii. Deismul — care desparte complet lumea de Dumnezeu, şi panteismul — care îl confundă cu ea. După deism, Dumnezeu creatorul nu este guvernator al lumii, căci, dezinteresându-se de ea, nu oferă nici posibilitatea şi nici necesitatea unei revelaţii.

Dacă după panteism am avea o perpetuă revelaţie, după deism nu se poate explica nici revelaţia, pe care o au toate religiile, nici revelaţia creştină, şi nici felul deformat în care se prezintă Dumnezeu în diferitele religii. Dacă deismul este incompatibil cu Dumnezeu creatorul pe care-l admite, panteismul este nedemn de el. Deismul şi panteismul, neavând putinţa revelaţiei, nu sunt religii, ci simple sisteme filosofice.

Revelaţia fiind posibilă şi necesară, ea trebuie să fie şi cognoscibilă. Această cunoaştere e posibilă prin criteriile care o garantează şi prin care ea se manifestă, atât ca formă internă, cât şi ca formă externă. Şi acestea sunt minunile şi profeţiile. Prin aceste criterii cunoaştem nu numai revelaţia, ci şi revelaţia adevărată, ele oferind posibilitatea de a deosebi revelaţiile adevărate de cele false.

LECŢIA a XII-a

1. Criteriile revelaţiei. 2. Noţiunea de minune. 3. Posibilitatea, putinţa cunoaşterii minunilor. 4. Deosebirea între minunile adevărate şi cele false.

1. Criteriile revelaţiei. Revelaţia este esenţială şi inerentă religiei. Sub forma ei primordială şi naturală, a beneficiat de ea întreaga omenire prin Adam. Prin păcat ea s-a întunecat şi cu timpul a degenerat până la formele nedemne ale zoolatriei, fiind adorată „creatura în loc de creator". De aceea a fost nevoie de o revelaţie supranaturală, care să restatornicească adevărata idee de Dumnezeu. Ea a fost dată parţial poporului iudeu, iar întregului neam omenesc i-a fost dată complet şi deplin prin creştinism. Singurele religii care se bucură de o revelaţie supranaturală sunt mozaismul şi creştinismul.

Totuşi toate religiile îşi acordă o astfel de revelaţie: şi *diteismul*[1] parsist, şi *benoteismul* indic[2], şi *politeismul* asiro-babilonian, egiptean sau greco-roman şi monoteismul mahomedan. Toate aceste religii îşi socotesc principiile religioase şi cărţile sfinte ca fiind revelate de zei. Chiar în timpul creştinismului, un Simon Magul sau un Apoloniu de Tiana se dădeau drept trimişi ai divinităţii, iar învăţăturile lor, drept fruct al unei revelaţii supranaturale. Religia adevărată nu poate fi însă decât una singură, deci trebuie să existe şi o singură revelaţie adevărată, cea creştină, precedată de cea mozaică.

Celelalte nu pot fi decât revelaţii false. Semnele după care se deosebeşte revelaţia adevărată de falsele revelaţii se numesc criterii şi sunt de două feluri: interne sau externe.

Criteriile interne rezultă din natura revelaţiei şi cuprind în ele motivele veridicităţii sau falsităţii, cele externe se referă la felul cum se manifestă sau la actele care au însoţit şi însoţesc manifestarea revelaţiei. Criteriile interne pot fi negative sau pozitive. Prin criteriile negative se elimină din domeniul adevăratei revelaţii toate religiile care au despre Dumnezeu

concepţii nedemne de El. Politeismul contrazice noţiunea de Dumnezeu care nu poate fi decât unul singur. Deci revelaţia invocată de toate religiile politeiste este o revelaţie falsă.

La fel e cazul când, sub scutul religiei, se neagă existenţa sufletului sau libertatea lui, sau o viaţă viitoare.

Criterii interne pozitive sunt acelea care se deduc din însăşi natura adevărurilor unei religii, care denotă că ele nu pot veni decât dintr-o sursă într-adevăr supranaturală şi divină, spre exemplu: înălţimea morală din religia creştină, monoteismul din religia mozaică. Acestea depăşesc limitele raţiunii, fără a le contrazice. La aceste concepţii n-a putut ajunge nici raţiunea, prin filosofie, şi nici credinţa, prin vreuna din religiile naturale. Prezenţa lor în religia mozaică şi cea creştină nu se explică decât prin revelarea lor supranaturală.

Criteriile externe sunt minunile şi profeţiile, semne vizibile şi sensibile prin care se manifestă sau care însoţesc revelaţia. Şi aceste criterii pot fi negative sau pozitive.

Negative sunt atunci când presupusele minuni sau profeţii se elimină prin însăşi natura nedemnă sau interesată a celui ce le produce, sau prin conţinutul şi scopul lor; astfel nu pot fi socotite minuni actele făcute de fachiri şi scamatori, negustori ambulanţi de miracole, şi nici scenele erotice şi imorale ale religiilor antropomorfe, date drept minuni.

Pozitive sunt atunci când prin autorul, natura şi scopul lor nu contrazic divinitatea, şi nici nu se pot explica fără intervenţia ei.

2. Noţiunea de minune. Să analizăm în lumina acestor principii cele două criterii externe ale revelaţiei supranaturale: minunile şi profeţiile.

Minunile sau miracolele (de la *mirare*, „a se minuna", „a fi surprins de ceva") sunt fenomenele extraordinare, neobişnuite, mai presus de puterea şi ordinea naturii, făcute cu un scop religios şi moral şi care nu-şi pot avea altă explicaţie decât la Dumnezeu.

Nu tot ce este extraordinar sau/şi inexplicabil constituie însă o minune.

Ceea ce nu este explicabil azi poate fi mâine, iar ceea ce ne pare extraordinar azi se poate angrena mai târziu în

cursul natural al lucrurilor, spre exemplu: însănătoşirea bruscă şi neaşteptată a unui bolnav, inexplicabilă după cunoştinţele actuale ale medicinei, fenomenele de telepatie, o bruscă schimbare de climat etc. Acestea îşi pot găsi cândva o explicaţie şi în ordinea naturii, fără să reclame drept cauză neapărată pe Dumnezeu. Dar chiar de nu şi-ar găsi-o, ele tot n-ar putea fi minuni dacă, prin ele, nu s-ar urmări un scop religios sau moral. Fiindcă numai în vederea unui astfel de scop este dată minunea.

Minunea trebuie să fie distinctă, precisă şi sensibilă, încât să nu poată fi nici tăgăduită, şi nici produsă pe cale naturală, ci să ceară neapărata intervenţie a lui Dumnezeu.

3. Posibilitatea, putinţa cunoaşterii minunilor. Minunile sunt posibile mai întâi din însuşi faptul că existenţa lor a fost cerută şi crezută de toate popoarele şi la toate religiile. Dacă există un Dumnezeu, ca putere supranaturală, el trebuie să aibă şi posibilitatea unei acţiuni directe şi supranaturale în lume, adică a minunilor.

Nimic nu se opune la existenţa şi efectuarea minunilor nici din partea lui Dumnezeu, nici din partea ordinii naturale din lume. Posibilitatea minunilor este totuşi tăgăduită în special din cauză că prin ele s-ar infirma ordinea naturală din lume. Adversarii fireşti ai minunilor sunt deterministii şi raţionaliştii. Din partea deterministilor se obiectează: universul are legi inflexibile; orice se întâmplă în el, sau este subordonat legilor şi atunci nu mai este minune, sau este contra lor şi prin aceasta se distruge această ordine. La aceste obiecţii răspundem:

Minunea nu trebuie să fie neapărat contra legilor din Univers, ci este un act mai presus de ele. Dacă Mântuitorul a înviat pe Lazăr, prin aceasta n-a desfiinţat legile distrugerii organismului, ci a impus, într-un anumit caz, o derogare de la ele. Aceste derogări se întâmplă şi în ordinea naturală a lucrurilor, fără ca prin aceasta să se suspende întreaga lor ordine. O piatră în căderea ei urmează legea gravitaţiei. Ea poate fi oprită de o cauză oarecare, spre exemplu: intervenţia mâinii noastre, fără ca prin aceasta să se fi desfiinţat însăşi legea gravitaţiei. Oprirea poate proveni din cauze naturale, dar ea poate proveni şi din cauze supranaturale şi atunci avem o minune, fără ca ea să contrazică legea gravitaţiei. Deci o derogare de la o lege prin[tr-]o cauză supranaturală nu implică desfiinţarea legilor, iar minunea efectuată pe această cale nu distruge ordinea legală din lume.

De asemenea, creşterea efectelor unei legi nu anulează acea lege. Aceasta o folosim în mod natural în cazul creşterilor forţate de plante, în accelerarea mijloacelor de germinare, în încrucişările de rase dintre animale. Prin aceasta derogăm de la cursul natural al legii şi creştem sau chiar schimbăm efectele procesului. Această creştere se poate obţine în proporţii şi mai mari datorită unei cauze supranaturale fără ca prin aceasta să se înfrângă legile stabilite, cum a fost cazul hrănirii minunate a mulţimilor în pustie de către Mântuitorul, al pescuirii minunate etc.

Prin aceste analogii nu căutăm să raţionalizăm minunea, care rămâne în afară de ordinea naturală, ci căutăm numai să arătăm că obiecţiile referitoare la desfiinţarea legilor naturii nu este valabilă. Cei ce tăgăduiesc minunea, care înfrânge legea, uită că la baza acestor legi sunt inevitabile minuni şi că, de la legea circulaţiei sângelui şi până la cea a gravitaţiei universale, cauzele sunt necunoscute. Lumea însăşi este o minune perpetuă care, numai fiindcă o avem permanent în faţă, nu mai beneficiază de caracterul extraordinar al minunilor.

Se vorbeşte de asemenea de „fixitatea" legilor naturii, legi contrazise de „minuni". Fixitatea legilor naturii e contrazisă în primul rând de relativismul şi contingenţa acestor legi. Ele se schimbă ori de câte ori un fapt nou nu li se subordonează. Corecturile aduse legilor „fixe" ale Universului, aşa cum le crezuse Laplace, de astronomii Faye şi Wolff, pentru a explica mişcarea retrogradă a lui Saturn, [pre]cum şi corecturile aduse teoriei atomilor pentru a o pune de acord cu noi forme de energie, cum ar fi cea a corpurilor radioactive, sunt dovezi pentru aceasta. Din această contingenţă şi schimbare a legilor naturii s-a făcut chiar o obiecţie contra posibilităţii minunilor de către adepţii „indeterminismului" şi ai „contingenţei legilor naturii", cum sunt cunoscuţii filosofi şi oameni de ştiinţă: Em. Boutroux, H. Bergson, Ed. Le Roy şi H. Poincaré.

Departe de a fi supus fixităţii determinismului, zic aceştia, Universul este o realitate în continuă evoluţie. El se schimbă neîncetat şi nu se repetă exact niciodată. De aici şi imposibilitatea de a stabili legi imuabile. Însă, în lumea în care totul este neprevăzut şi continuu, nu pot fi nici legi fixe, şi nici excepţii sau derogări de la ele. Deci cum poate fi posibilă minunea? Iată o teză ştiinţifică care distruge faimosul determinism al legilor naturii şi din care se face chiar un obstacol contra acceptării minunilor.

În ce priveşte obiecţia că prin minuni s-ar întrerupe ordinea naturală a lucrurilor şi s-ar face deci imposibilă ştiinţa, răspundem că minunile, având un scop religios şi moral, nu intervin în ordinea naturală a lucrurilor.

Nici o minune din religia creştină n-a fost făcută cu scopul de a stabili o teză ştiinţifică, ci numai pentru a stabili un adevăr moral sau religios.

Alături de determinişti stau raţionaliştii care afirmă că minunile nu pot fi admise, fiindcă ele nu pot fi constatate. Nici cele ce au fost, nici cele care sunt. Istoria n-a consemnat niciodată vreo minune; de aceea — zice Renan — „noi nu spunem că miracolul e imposibil, ci numai că el n-a fost niciodată constatat"; iar pentru posibilitatea minunilor prezente, Voltaire adaugă: „Dacă în piaţa Tuileries, în faţa mea şi încă a 10.000 oameni, s-ar săvârşi o minune în care toţi ar crede, mai degrabă aş crede că aceşti 10.000 oameni au orbit sau au înnebunit, decât să cred în minune". A privi astfel lucrurile înseamnă a te declara din capul locului contra faptelor. În acest caz nu mai avem de-a face cu raţiunea, ci cu pasiunea, şi nici cu ştiinţa, ci cu capricii personale.

Dar a tăgădui realitatea istorică a minunilor săvârşite de Mântuitorul înseamnă a tăgădui însăşi istoria; iar a declara nebuni pe oamenii care văd minunea înseamnă a suprima nu minunea, ci însăşi raţiunea.

Deci nimic nu se opune posibilităţii minunilor, nici din partea lui Dumnezeu, nici din partea oamenilor, [şi] nici din partea lumii, care e cadrul lor de realizare.

Şi dacă ele sunt posibile şi necesare, atunci ele sunt şi reale.

Dar tocmai din această necesitate a minunilor, reclamate de fiecare religie, tinde să se scoată o ultimă obiecţie contra minunilor şi mai ales contra varietăţii lor. Fiecare religie are minunile sale; chiar şi religiile nerelevate. Minunile lor sunt fatalmente false.

4. Deosebirea între minunile adevărate şi cele false. Cum se poate deosebi atunci minunea adevărată de cea falsă?

Această deosebire este posibilă dacă ne conducem după criteriile pe care le-am stabilit şi care trebuie să caracterizeze adevărata minune.

Aceasta trebuie să aibă o cauză demnă, o cauză supranaturală şi să servească un scop religios-moral.

Drept aceea nu pot fi socotite minuni actele extraordinare raportate de religiile naturale şi socotite drept minuni, căci, dintre ele, unele îşi au cauzele lor naturale; [exemplu]: puterea lui Hercule şi faptele lui extraordinare; altele, în mijloacele oculte pe care le posedau preoţii şi taumaturgii profesionişti, cum era cazul cu preoţii asiro-babilonieni şi egipteni; cu augurii şi haruspicii greci şi romani; sau cu yoghinii sau fachirii indieni; altele sunt pur şi simplu fenomene naturale socotite numai drept minuni, cum a fost cazul în toate religiile naturaliste. Altele sunt cu totul lipsite de un scop religios şi moral, cum sunt toate mitologiile, fie ele indiene, greco-romane, germane, scandinave etc. Minunile din Vechiul şi Noul Testament sunt acte supranaturale, sensibile, precise şi clar exprimate, spre exemplu: minunile profetului Ilie, în comparaţie cu cele ale preoţilor lui Baal în Vechiul Testament şi minunile Mântuitorului în Noul Testament. Şi toate sunt făcute în vederea unor scopuri morale şi religioase precise. De aceea Mântuitorul refuză să facă minuni, ca simple demonstraţii, la cererea fariseilor doritori de spectacole; dar le face ori de câte ori slujesc la mântuirea unui suflet, fie şi a celui mai umil, care avea nevoie de ele. Ele au fost făcute cu scopul de a îndrepta omenirea către Dumnezeu, după cum zice Mântuitorul: „De nu aş fi făcut între ei lucruri pe care nimeni altul nu le-a făcut, păcat n-ar avea" (In. 15, 24).

LECȚIA a XIII-a

1. Noțiunea de profeție. 2. Posibilitatea, putința cunoașterii profețiilor. 3. Deosebirea între profeția adevărată și cea falsă.

1. Noțiunea de profeție. Profeția (de la grecescul *prophemi* — „a prezice") înseamnă prezicerea sau anunțarea clară și precisă a unor evenimente viitoare, care nu pot fi cunoscute pe cale naturală, ci numai prin descoperire dumnezeiască.

Deci o profeție trebuie să fie în primul rând clară și precisă. Să n-aibă acel caracter de ambiguitate și neclaritate care să lase întâmplării posibilitatea îndeplinirii ei sau să trădeze de-a dreptul intenția de înșelăciune. Așa au fost profețiile din lumea veche și în special oracolele de care se foloseau religiile naturale. Astfel este cunoscuta profeție: „O armată va trece râul Hales și un imperiu va pieri", care se putea realiza și într-un caz și în altul. Sau: „Te vei duce, te vei întoarce, nu vei muri în război", a cărei putere stătea doar în mutarea virgulei înaintea sau înapoia lui „nu". Astfel de profeții nu erau departe de șarlatanii și se întemeiau doar pe necesitatea și setea naturală de cunoaștere a viitorului din partea oamenilor. Despre astfel de profeții Cicero spunea că „erau atât de meșteșugit compuse, încât tot ceea ce se întâmpla părea să fi fost prezis; și erau așa de obscure, încât aceeași formulă se putea aplica [atât] unui fapt cât și contrariului său". Acestea sunt însă *false profeții*. De ele se deosebesc complet profețiile revelației supranaturale din Vechiul și Noul Testament, care conțin lucruri precise, din care unele s-au și realizat când a sosit timpul împlinirii lor. Așa sunt cunoscutele profeții ale lui Daniil referitoare la soarta celor patru imperii care au căzut, profeția referitoare la venirea Mântuitorului, ca și toate profețiile mesianice care s-au realizat în litera și spiritul lor în persoana Mântuitorului. Așa sunt profețiile Mântuitorului referitoare la Patimile și Învierea sa, sau la dărâmarea Ierusalimului, care s-au realizat întru totul.

Se obiectează însă că unele din profețiile Vechiului Testament sunt neclare și greoaie. Această neclaritate provine

însă din felul figurat și simbolic cu care profeții își îmbrăcau gândirea și care nouă, celor de acum, ne pare neînțeles. Această părută neclaritate poate proveni și din greutatea de înțelegere a lucrului ascuns la care se referă profeția. Când însă ele se vor realiza, atunci și neclaritatea se va risipi. Așa a fost cu profețiile care vizau persoana Mântuitorului care, deși neclare pentru contemporani, și-au dovedit autenticitatea și limpezimea în momentul realizării.

O altă condiție a profeției este ca ea să nu se întemeieze pe mijloace naturale, cărora să [li] se poată atribui prezicerea lucrurilor viitoare. Căci în cazul acesta avem de-a face nu cu [o] profeție, ci cu calcule, cu previziune științifică, și nu cu o acțiune supranaturală. Prezicerea apariției unei comete nu este o profeție, cum nu este nici cazul când se prevede moartea sau însănătoșirea cuiva după cunoașterea cauzelor și a mersului bolii. Profeția trebuie să se sprijine numai pe puterea supranaturală a lui Dumnezeu. De aceea nu pot fi profeți nici astrologii, nici augurii, nici cei ce prin diferite mijloace sensibile — cărți, zaruri, trăsături ale mâinii — cred că pot prezice viitorul. După cum nu pot fi socotite profeții spusele celor căzuți în transe cataleptice, căci condiția profeției este perfecta stare de conștiință a celui ce o face.

O altă condiție indispensabilă este ca purtătorul sau înfăptuitorul profeției să fie demn de această sarcină, adică să fie organ al puterii supranaturale. Să nu fie nici imoral, nici interesat, nici lipsit de deplinătatea facultăților mintale. A fi cineva simplu nu înseamnă a fi prost sau dement. De aceea umilința și curăția inimii pe care o aveau unii din profeți nu excludea perfecta lor curăție morală și deplinătatea facultăților mintale. Nu pot fi socotite însă drept profeții aiurelile Pythiei sau crâmpeiele fără șir ale medium-urilor aflați în stări cataleptice, și nici exaltările sau delirurile sistemelor nervoase zdruncinate. Cei ce vor să reducă stările de profetizare și inspirație ale apostolilor sau ale profeților la astfel de situații psihopatice, făcând, de exemplu, din apostolul Pavel un isteric și [un] nevropat, sunt profanatori și nu cercetători obiectivi.

Și, în sfârșit, profeția trebuie să urmărească neapărat scopuri religioase și morale. Fără această condiție nu există pro-

fetie. De aceea tot soiul de preziceri făcute oamenilor de prezicători de profesie, din lumea veche și nouă, nu pot fi socotite drept profeții.

2. Posibilitatea, putința cunoașterii profețiilor. În ce privește posibilitatea profețiilor, ea este demonstrată întâi prin existența lor la toate popoarele. Toate religiile au avut profeți și oracole. Indiferent de faptul că erau false, ceea ce ne interesează este că ele au existat întotdeauna. Aceasta dovedește că profeția este nu numai posibilă și compatibilă cu rațiunea omului, dar este tot așa de necesară ca și religia.

Posibilitatea rezultă și din faptul că ea nu contrazice nici ideea de Dumnezeu, nici rațiunea omenească. Dumnezeu, fiind atoateștiutor, are și posibilitatea de a revela atotștiința sa. Profeția este necesară și din partea religiei, ea fiind cel mai eficace mijloc pentru a[-l] feri pe om de rătăciri viitoare sau a-l face să păstreze nădejdea unor realizări posibile în viitor.

Obiecții aduse contra profețiilor. Se obiectează în primul rând că Dumnezeu nu poate vorbi cu profetul în grai omenesc, deci profețiile prin cuvânt nu sunt posibile. Această obiecție nu e valabilă căci, în cazurile de profeție, nu e vorba de transmiterea adevărurilor revelate prin cuvinte direct articulate de către divinitate, ci de o voce internă care luminează spiritul profetului. Acesta le transpune în haina sensibilă a cuvintelor. Căci dacă ar fi fost vorba de cuvinte rostite de Dumnezeu în momente de revelație, Dumnezeu s-ar fi arătat ca om și nu ca „rug arzând" sau „coloană de foc", cum îl vedem în Vechiul Testament. De altfel, chiar în stări obișnuite omul are stări de meditație sau de inspirație, cum sunt inspirațiile poetice, care au numai un conținut interior ideal și abia mai târziu se realizează în cuvinte sau forme sensibile, adesea imperfecte și mai prejos decât concepția mintală interioară.

La fel se prezintă lucrurile în viziunile profetice, viziunea fiind forma cea mai frecventă sub care se redau profețiile, fie în stare de veghe, fie în stare de vis. Aceste viziuni profetice nu trebuie să fie confundate cu stările hipnotice, fiindcă ele păstrează deplinătatea conștiinței la cel ce are viziunea. În stările hipnotice avem de-a face cu simple stări inconștiente.

3. Deosebirea între profeția adevărată și cea falsă. Rezultă din toate acestea că profețiile sunt inerente religiei adevărate; că ele sunt posibile din partea lui Dumnezeu și accesibile din partea omului. Dacă sunt profeții false, ele se pot deosebi ușor de cele adevărate prin conținutul lor.

(Sfârșitul lecției lipsește — n.ed.)

LECȚIA a XIV-a

Revelația și rațiunea

Ideea de revelație stă la baza oricărei religii. Fără ea religia nu e posibilă: nici cea naturală, și cu atât mai puțin cea supranaturală, care este un dar al divinității. Toate formele de religie care nu-și au izvorul într-un act de revelație nu sunt religii, ci sisteme filosofice. Chiar acolo unde am avut de-a face cu religii nerelevate, cum a fost budismul, ele n-au putut trăi decât legitimându-și originea tot printr-un act de revelație, luat însă din vechile religii. Revelația apare [așa]dar ca ceva inerent religiei și cine admite necesitatea și posibilitatea religiei trebuie să admită și necesitatea și posibilitatea revelației.

Totuși, contra revelației se ridică cele mai multe obiecții care privesc fie necesitatea ei, fie posibilitatea ei. Iată unele din aceste obiecții:

1. Teza scepticismului. Dacă revelația e necesară și stă la baza oricărei religii, atunci sau revelația religiilor naturale este falsă și de origine strict omenească, și deci nu poate fi vorba de o revelație divină, sau e de origine divină și atunci toate religiile sunt adevărate și nu mai era nevoie de revelația supranaturală a creștinismului.

Răspundem: Revelația a fost dată pentru întreaga omenire prin actul creației. Libertatea omului a corupt această descoperire primordială. A admite incoruptibilitatea revelației primordiale ar însemna să eliminăm posibilitatea erorii din lume. Din păcatul originar a rezultat însă și posibilitatea spre eroarea morală, ca și spre cea rațională a omului. Dar oricât s-a întunecat prima revelație, ideile ei fundamentale au rămas și s-au păstrat, cu toate erorile care le-a învăluit. Ideea de Dumnezeu, de suflet, de bine și de rău, de viață viitoare și chiar a unui Răscumpărător s-au păstrat în toate religiile naturale. Deci imperfecțiunea rezultată din coruperea revelației primordiale nu exclude ideea unei revelații supranaturale, ci implică necesitatea

restatornicirii ei. [În caz] contrar ar trebui să admitem perpetuarea erorii în lume, ceea ce ar contraveni ideii de Dumnezeu și celei de creație.

2. Teza deismului. Revelația naturală era suficientă pentru ca omul, prin propriile sale puteri, să revină la ideea adevărată de Dumnezeu, fiindcă la capătul erorii stă adevărul, iar Dumnezeu, prin însuși actul creației, a dat omului și mijloacele suficiente de mântuire.

Răspundem: Revelația primordială a fost o grație specială. Acest dar a fost întreg cât timp omul a avut deplinătatea morală și intelectuală. Prin păcat, acestea s-au întunecat. Numai prin eliminarea păcatului, deci și a erorii, era posibilă o cunoaștere deplină a divinității. Păcatul originar nu putea fi însă anulat decât tot prin voința divină. Aceasta reclamă însă o nouă intervenție supranaturală, care s-a și petrecut prin creștinism.

3. Dacă revelația supranaturală din creștinism era necesară, nu mai era necesară cea mozaică. Prin aceasta din urmă se contrazice atât ideea divinității, cât și cea a umanității. În primul caz, prin favorizarea unui singur popor, în al doilea, prin excluderea restului omenirii de la mântuire și condamnarea ei la eroare.

Răspundem: Alegerea unui singur popor nu a constituit o favoare numai pentru el, ci pentru întreaga omenire, căci prin poporul ales era salvată, pentru întreaga omenire, ideea adevărată de Dumnezeu. Poporul ales a fost doar un instrument prin care s-a păstrat curată revelația primordială și s-a înlesnit revelația finală prin nașterea din sânul său, după trup, a Răscumpărătorului. Această misiune [fiind] îndeplinită, darurile ei au devenit bun comun pentru toată omenirea. Prin această alegere, restul omenirii n-a fost condamnat la eroare, căci nu a fost împiedicat să se adape la adevărurile din religia mozaică. [Odată] admisă necesitatea revelației din punct de vedere teologic, se ridică alte obiecții din punct de vedere științific.

4. Intervenția supranaturală, necesitată de revelație, contrazice ordinea naturală. Minunile, inerente revelației, suprimă legile.

Răspundem: Intervenția supranaturală nu privește ordinea materială a Universului, ci pe cea morală. Ea are în vedere pe om în raporturile lui de conștiință față de Dumnezeu, și nu de cunoștință față de lucruri. Mântuirea omului și raportul lui față de Dumnezeu nu stă în felul cum se mișcă aștrii sau cum se combină atomii, ci în felul cum omul se raportează și le raportează pe acestea față de Dumnezeu. Că pământul se învârte în jurul soarelui, și nu acesta în jurul pământului, este irelevant pentru mântuirea omului; dar e necesară conștiința că totul e creat și guvernat de Dumnezeu. Că această guvernare se face după legi fixe, aceasta nu contrazice nici ideea creației, și nici pe aceea a proniei. Cine admite ideea creației trebuie să o admită și pe cea a intervenției. Dumnezeu, creatorul lumii și al ordinii din ea, poate și interveni în ea, fie creând o altă ordine — într-un caz special, fără a [o] suprima pe cea obișnuită —, fie derogând de la ea, într-un anumit caz, fără a suprima prin aceasta valabilitatea ei pentru celelalte cazuri; fie, în sfârșit, crescând și accelerând factorii naturali, fără a suprima prin aceasta cursul natural al lor. [Dacă] acestea sunt posibile în ordinea naturală a lucrurilor, de ce ar fi imposibile într-o ordine supranaturală? Dacă într-un proces natural intervine o cauză naturală, străină, și-i schimbă cursul, fără ca prin aceasta să anuleze legea, de ce nu ar fi posibil aceasta și prin intervenția unei cauze supranaturale?

O cauză supranaturală înseamnă o minune și pe aceasta n-o putem accepta în ordinea naturală a lumii. Răspundem: Nu acceptăm minunea și totuși trăim în ea. Lumea e plină de mister și de minuni. Gravitație, energie, radioactivitate, magnetism, electricitate, sunt tot atâtea minuni cu care trăim, pe care nu le cunoaștem, din care căpătăm doar câteva fragmente și câteva posibilități și trăim cu iluzia că le cunoaștem și le știm. Legea gravitației a rămas un mister pentru descoperitorul ei, marele Newton, care făcea din ea un act de închinare în fața divinității. Lumea însăși, în imensitatea ei, e o continuă minune, de care nu ne mai mirăm, fiindcă trăim mereu în ea. Organismul nostru fizic și psihic e un perpetuu și nedezlegat mister. Zicem „digestie" și „circulație a sângelui", și nu știm ce ascund [aceste] cuvinte. Zicem „conștiință" și „idee", și nu știm ce sunt ele.

Istoria e un țesut de minuni: păstrarea poporului iudeu, minune; triumful creștinismului în sânul și contra Imperiului roman, minune; triumful justiției în războiul mondial actual, minune. Cine ar putea explica toate acestea prin cursul natural al evenimentelor? Vorbim de factori naturali, de cauze firești și cunoscute, când ne asaltează supranaturalul și ne înconjoară necunoscutul.

Și nu e posibilă minunea?

O putem expulza din laborator când combinăm câteva molecule a căror proveniență și compoziție nu o știm, dar nu o putem expulza din lume și mai ales din sufletul nostru. Căci mai absurd ar fi să nu acceptăm minunea decât să o respingem, și mai nerațional să tăgăduim intervenția creatorului în opera sa decât să admitem creația și să refuzăm minunile. Că nu o putem pricepe cu rațiunea omenească e altceva. Dar câte lucruri banale și firești îi sunt încă necunoscute rațiunii umane? Și cum am putea să-i cerem atunci să priceapă adevăruri descoperite numai prin voința dumnezeiească? De le-am fi putut pricepe, le-am fi descoperit noi și n-ar mai fi fost nevoie de o revelație. Minunea nu se poate raționaliza, căci în cazul acesta nici n-ar mai fi minune. De aceea ea nu este de domeniul rațiunii, ci [de] al credinței. Căci cum am putea raționaliza misterul Treimii sau al Întrupării? Le credem și le acceptăm, cel puțin tot așa cum acceptăm atâtea din misterele cu care ne îmbie știința.

Se zice însă: Minunile sunt rare. Ele sunt acte singulare și extraordinare care intervin rar în cursul proceselor naturale. Deci ele pot fi acceptabile. Altfel stă situația cu inspirația divină. De această inspirație beneficiază cărțile sfinte. Dar dacă scrierile Vechiului Testament sunt inspirate, ele cuprind date cosmogonice și istorice care contrazic date precise ale științei exacte. E vechiul și cunoscutul conflict dintre Biblie și știință. Cum se dezleagă el?

Răspundem: Biblia nu este un tratat de astronomie, și nici unul de istorie. Revelația făcută poporului iudeu n-a avut alt

scop decât de a descoperi omenirii ideea unui Dumnezeu creator al lumii și proniator al ei, și a restabili adevăratul raport religios și moral între Dumnezeu și [de] om. Acestea nu contrazic întru nimic datele științei. Ordinea creației e aceeași, ori în expunerea lui Moise, dată în așa fel lumii de atunci încât să poată fi înțeleasă de ea, ori în expunerile de astăzi ale lui Kant sau Laplace, date conform înțelegerii noastre de acum. Căci nici această expunere nu este definitivă și scutită de eroare. „Spiritul universal" pe care îl concepea Laplace ar putea privi lumea și în altă desfășurare decât aceea pe care el și-a închipuit-o. Astăzi sunt nu mai puțin de zece teorii cosmogonice și fiecare își dispută dreptul de a fi cea adevărată. Astfel, alături de teoria Kant-Laplace, le avem pe cele ale lui Wolff, Fay, Ligondès, Darwin, Norman Lokeyer, Schuster, See, Belot, Abatelui Moreaux, Svante Arrhenius — și vor mai fi.

Și cu toate cunoștințele noastre, vorbim și astăzi de soarele care apune și răsare ca pe timpul lui Moise, deși știm că realitatea e alta. La fel și Moise, când a încredințat cele descoperite lui oamenilor, s-a folosit de limbajul acestora și de starea științelor de atunci. Ideea religioasă nu a fost cu nimic știrbită prin aceasta și ea reiese întreagă din liniile simple ale creației și ordinii din ea.

Cu toată zbaterea rațiunii noastre, ea n-a schimbat nimic din această ordine. A prefăcut doar zilele creației în epoci și a mărit vârsta viețuirii pământului și a oamenilor la mii și mii de ani. Prin aceasta însă nu s-a schimbat cu nimic lumea creației, și nici adevărul ei. Că după datele din Biblie anii scurși de la creație până la revelația lui Moise sunt mai puțini, iar după datele documentare ale istoriei mai mulți, aceasta nu constituie neapărat o contradicție, cu atât mai puțin o eroare. Popoarele vechi erau anistorice. Toate. Distanțarea în timp este opera noastră, a modernilor.

Lumea antică nu avea noțiunea timpului istoric. Ea trăia în legendă. La capătul câtorva regi, începeau zeii. La ei istoria era simbol. Filiația stabilită de Moise avea și ea o semnificație simbolică și urmărea să arate păstrarea prin generații a ideii de Dumnezeu, și nu vârsta lumii.

Dar întrucât ar putea să împiedice cronologia biblică cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu, valoarea morală a celor 10 porunci sau ideea unui Dumnezeu care a călăuzit poporul iudeu pentru a-l face instrument al iconomiei sale și al răscumpărării noastre prin întruparea Dumnezeului-Om, cel ce a ridicat păcatele lumii?

b. *Revelația Vechiului Testament*

LECȚIA a XV-a

Revelația făcută lui Adam, patriarhilor, lui Moise și profeților

Pe calea revelației naturale, Dumnezeu este mereu prezent oamenilor, căci, cum spune Psalmistul: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor lui o vestește tăria" (Ps. 18, 1).

Dar Dumnezeu s-a revelat și în chip special și supranatural, prin descoperirea supranaturală. Această descoperire, deși unică și totală în planul iconomiei divine, s-a realizat în lume în trei etape: 1. o revelație primordială sau primitivă, dată omului la creație și păstrată prin urmașii primului om, protopărinți ai generațiilor ieșite din el — patriarhii; 2. o revelație specială făcută poporului iudeu prin Avraam, Moise și profeții Vechiului Testament; 3. revelația deplină și universală făcută prin însuși Dumnezeu, în creștinism.

Revelația primordială a fost făcută pentru întreaga omenire. Ea s-a dat, în chiar actul creației, lui Adam, iar după căderea acestuia în păcat, s-a perpetuat prin urmașii acestuia: patriarhii. Această revelație primordială cuprinde toate elementele fundamentale ale religiei adevărate:

1. Unitatea lui Dumnezeu, creatorul cerului și al pământului, ca și al omului;
2. Existența sufletului omenesc, spiritual și liber;
3. Intrarea păcatului în lume prin voia liberă a omului, prin săvârșirea păcatului originar, [pre]cum și prezența acestuia în toate generațiile născute din Adam;
4. Necesitatea unui Răscumpărător pentru înfrângerea păcatului, ștergerea efectelor lui și reintrarea omului în starea de curăție morală și sufletească din momentul creației;
5. Necesitatea unui cult ca semn de cunoaștere și adorare a lui Dumnezeu.

Aceste adevăruri primordiale sunt și dogme fundamentale ale religiei adevărate. Primul adevăr — unitatea lui Dumnezeu — exclude politeismul și instituie monoteismul ca singura formă de cunoaștere a divinității. Dumnezeu este o ființă personală, care cugetă, voiește și lucrează. Al doilea adevăr exclude panteismul și determinismul, arătând pe om deosebit de Dumnezeu și înzestrat cu libertatea actelor sale, deci cu posibilitatea de a face binele și răul. Al treilea adevăr exclude dualismul religios și moral, eliminând coexistența a două principii și statuând că răul nu există prin sine ca principiu contrar și coetern cu Dumnezeu, ci a intrat în lume după creație, prin om și nu prin Dumnezeu. Al patrulea adevăr instituie mesianismul și exclude naturalismul, arătând că omenirea nu poate suprima singură efectele păcatului originar, ci aceasta se poate face numai printr-un act de grație din partea creatorului, care să restabilească starea omului anterioară păcatului. Deci omenirea nu se poate mântui prin religiile naturale, ci are nevoie de revelația supranaturală a răscumpărării. Al cincilea adevăr: adorarea lui Dumnezeu trebuie să se facă printr-un cult văzut, demn de majestatea ființei divine.

Aceste adevăruri au fost însă treptat deformate de efectele întunecării cunoașterii și voii omului prin păcat. Înmulțirea oamenilor și îndepărtarea lor, în timp, de la creație au adus cu ele creșterea efectelor păcatului originar și o treptată decădere a adevărurilor date prin prima revelație. Avertismentele speciale sau generale, cum a fost semnul potopului, nu au remediat aceste urmări, fatal legate de firea coruptă a omului. De aceea Dumnezeu a ales un singur popor pe care l-a făcut instrumentul voii sale de a salva omenirea și l-a separat de restul omenirii, printr-o legătură specială externă — circumciziunea impusă lui Avraam — și printr-o legătură specială internă — legea lui Moise. Aceasta este revelația specială supranaturală sau revelația mozaică. Această revelație cuprinde atât adevărurile generale ale revelației primordiale ,cât și altele particulare, date anume pentru păstrarea poporului iudeu în sânul celorlalte popoare și ferirea lui de influențe dăunătoare, care ar fi corupt însăși puritatea revelației primordiale.

Chintesența acestei revelații este cuprinsă în Decalog, care conține atât cunoașterea religios-morală generală, cât și instituții speciale pentru viața națională a poporului iudeu, spre exemplu Sabatul. Legea mozaică nu este decât o desfășurare și [o] aplicare a acestor porunci, adaptate la cerințele și posibilitățile politice și naționale ale poporului evreu. De aici tot cultul, ceremoniile, instituțiile sociale, care privesc în special pe acest popor.

Ideea centrală urmărită prin legământul făcut cu poporul ales era pregătirea omenirii pentru venirea Răscumpărătorului promis chiar de la căderea în păcat: „Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul" (Fac. 3, 15). Pentru realizarea acestei idei a fost ales poporul iudeu ca, păstrând legătura naturală cu primul om, Adam, să păstreze și conștiința răscumpărării până la nașterea noului Adam — Mesia, Hristos. Posibilitatea acestei realizări s-a făcut în legea mozaică prin păstrarea ideii de monoteism, continuată de profeți prin ideea de mesianism. „În aceasta se cuprinde toată legea și profeții", cum a zis Mântuitorul.

[Odată] opera mozaică terminată — și prin această operă se înțelege atât așezarea și consolidarea poporului ales în pământul promis, Canaan, cât și îngrădirea lui față de influențele contaminatoare ale celorlalte popoare —, începe opera de vestire a lui Mesia. Epoca și opera profeților. Ideea venirii lui Mesia nu aparține însă exclusiv epocii profeților. Ea este prezentă în tot cursul Vechiului Testament.

Promisiunea făcută lui Adam este mereu reînnoită atât patriarhilor, cât și lui Avraam. „Toate semințiile pământului vor fi binecuvântate prin seminția voastră", zice Domnul lui Avraam, „fiindcă voi ați ascultat cuvintele mele" (Fac. 22, 18). „Sceptrul nu va ieși din Iuda până nu va veni Împăciuitorul de care vor asculta toate popoarele" (Fac. 49, 10). „O stea răsare din Iacov" (Nm. 24, 17). „Domnul din înălțimea cerului va tuna peste vrăjmașii Săi, El va judeca marginile

pământului, drept fiind, El va da tărie regilor noștri și fruntea Unsului Său o va înălța" (I Rg. 2, 10).

Ceea ce era viziune îndepărtată în aceste timpuri devine preocupare de căpetenie în perioada profetică. Vestea venirii lui Mesia capătă clarități și precizii uimitoare. „O mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un lăstar din rădăcinile lui va da. Și se va odihni peste el Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei" (Is. 11, 1-2). „În ziua aceea se va arăta mlădița Domnului în podoabă și în slavă" (Is. 4, 2). „Căci Prunc s-a născut nouă, un Fiu s-a dat nouă, a cărui stăpânire e pe umărul lui și se cheamă numele Lui: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare, biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie" (Is. 9, 5). Dacă unii din profeți concep pe Mesia ca un rege național și pământesc, aceasta se explică prin asprimea vicisitudinilor naționale prin care trecea poporul iudeu. Totuși, profeții lărgesc sfera națională a monoteismului iudaic și încep răspândirea lui la celelalte neamuri, în vederea pregătirii lor pentru venirea lui Mesia. Opera de exclusivism național a iudaismului încetase. Acum începea opera de pregătire universală pentru venirea Răscumpărătorului. Isaia prezice că Ierusalimul va deveni într-o zi centrul adevăratei religii „către care toate neamurile se vor îndrepta" (Is. 2, 2), iar Ieremia spune iudeilor că religia nu este numai un legământ special între Iehova și Israel, ci și o uniune care revine tuturor popoarelor, nu numai lui Israel. Iezechiel vede în captivitatea babilonică pedeapsa pentru uitarea acestei idei, dar și garanția realizării ei; iar Zaharia, Agheu, Miheia și Maleahi prezic o stare de lucruri nouă și un nou sacrificiu.

Cu venirea lui Mesia și instituirea noului sacrificiu, Legea veche, care era umbra Legii noi și „un pedagog către Hristos", cum o numește Apostolul Pavel, încetează. Rolul ei se terminase. Păstrarea ideii curate despre Dumnezeu și vestirea venirii Mântuitorului fusese misiunea ei.

În toată această desfășurare a Vechiului Testament se vede unitatea și continuitatea unui plan al iconomiei divine, începută de la Adam și încheiată prin venirea în lume a Mântuitorului Iisus. Această venire este desăvârșita realizare a planului prin creștinism.

c. *Revelația Noului Testament*

1. Personalitatea și dumnezeirea lui Iisus Hristos.
2. Împlinirea profețiilor mesianice în persoana lui.

1. Personalitatea și dumnezeirea lui Iisus Hristos. Revelația Vechiului Testament n-a fost decât o pregătire pentru Noul Testament, pentru venirea Mântuitorului, Fiul lui Dumnezeu, Care s-a smerit pe sine, „chip de rob luând, pentru mântuirea noastră". Această „taină ascunsă pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci spre mântuirea noastră" (1 Cor. 2, 7) a fost necesară pentru că altfel opera de împăcare între creator și creatură nu se putea îndeplini.

Pentru acest lucru „trebuia sau ca omul să se ridice la Dumnezeu, sau Dumnezeu să se coboare la om", cum zice Fericitul Augustin. Dacă prima posibilitate era exclusă, din cauza păcatului originar care prisosise în om, a doua era cu putință prin prisosirea bunătății lui Dumnezeu. Desigur că pentru Dumnezeu, în puterea căruia sunt toate, erau și alte căi posibile pentru mântuirea noastră, cum remarcă tot Fericitul Augustin, „dar nu era și nu putea fi alta mai potrivită pentru vindecarea neputinței noastre".

Venirea Mântuitorului, prezisă cu atâta claritate de profeții Vechiului Testament, era așteptată de toată lumea. Căci ideea unui Răscumpărător nu se păstrase numai la iudei, ci și la celelalte neamuri. La indieni, prin încarnarea lui Krishna, care va zdrobi capul șarpelui Kalma; la egipteni, prin triumful zeului bun, Horus, asupra celui rău, Typhon, zeul-șarpe; la perși, în Saosyant, ultima întrupare a lui Ahura Mazda, care se va naște dintr-o fecioară și va zdrobi pe zeul răului, Ahriman; la greci, în legenda lui Prometeu care nu va scăpa de chinuri, până nu va veni un zeu care să ia asupra chinurile sale, ca și în ideea de Logos, putere sau fiu al lui Dumnezeu, care va mântui lumea, după stoici și neoplatonici; la romani, în profețiile sibiline, care vorbesc de venirea unui împărat mântuitor din cer și care va readuce pământul în epoca de aur, [pre]cum și în credința curentă consemnată de

un Tacit și Suetoniu că, din Orient, sau, după cum precizează Tacit, din Iudeea, va veni cel care va stăpâni lumea; și, în sfârșit, în venirea magilor la nașterea Mântuitorului. În toate acestea se vădește credința în venirea unui Dumnezeu Mântuitor pe care o avea întreaga omenire. Lumea se găsea într-o completă stare de decădere religioasă. Toate popoarele așteptau un Dumnezeu nou, pe acel „Dumnezeu necunoscut" dar așteptat, căruia atenienii îi ridicaseră statuie și de care Pavel vorbește atenienilor [pe Areopag]. Sosise „plinirea vremii" și Mântuitorul a venit.

Viața lui pe pământ, predicile, patimile, moartea și învierea ni le arată Sfintele Evanghelii. A fost Dumnezeu într-adevăr și Om într-adevăr. O unică și inexplicabilă personalitate în istorie. Blând, bun, de o bunătate plină de grandoare, care și atunci când ierta aducea lacrimi de căință; mângâind copiii, mustrând lașitățile, înfruntând falsitățile; de o egală stăpânire de sine, structura sa sufletească păstrează aureola unei măreții senine, care nu se dezice niciodată; ceva ca o forță inepuizabilă, care se dăruiește fără efort și se stăpânește fără sforțare. „Nimeni nu l-a văzut zâmbind, dar adesea a fost văzut plângând", zice un portretist al său (Publius Lentulus). De la binecuvântarea copiilor și până la ruga de pe Ghetsimani și iertarea tâlharului de pe cruce, aceeași forță sufletească, omenească în manifestările ei, supraomenească în adâncurile ei.

Cât de departe suntem de acea figură pe care o imaginează Renan despre Iisus în vestita sa carte! Acea figură de țăran galilean, naiv și visător, care se sugestionează și se autosugestionează, creându-și o a doua conștiință din menirea mesianică, contrastează [atât de] profund cu scena de drastică corecție aplicată vânzătorilor din templu sau cu seninătatea și stăpânirea morții de pe cruce, încât nu poate să fie adevărată. Pentru a explica scena corecției din templu, Renan e silit a sugera starea de nevropat a lui Iisus, care contrastează cu echilibrul sănătos al țăranului venit din Galileea și nu poate explica actul de supremă stăpânire de pe cruce decât cu acel pueril expedient al acțiunii calmante datorate oțetului din burete! Căci toate încercările de a prezenta pe Iisus-omul numai ca om sunt supuse unei lamentabile eșuări!

Iisus-omul depășește cadrul umanității. El are ceva unic și universal care depășește și cadrul epocii, și al rasei sale. „Cercetați opiniile sale, felul său de a fi, de a cugeta, de a simți; El nu are nimic specific evreiesc. Socrate, după toate descrierile lăsate de discipolii săi, este grec până în măduva oaselor. Cicero este roman și încă roman al epocii sale. Un evreu din epoca lui Hristos trebuia să aibă cugetarea și mai restrânsă încă, din cauza naționalismului strâmt și fanatic în care trăiau iudeii din epoca lui Iisus. Din contra, în Iisus totul este universal uman, situat în întregime dincolo de timp și de spațiu. Totul în El este accesibil fiecărei epoci și fiecărei națiuni... Este cineva care la lectura Evangheliilor să aibă impresia că Iisus din Nazaret este un străin pentru el?" (P. Morawski, *Soirées au lac de Génève*).

Să fi fost Iisus un simplu om? Căci om a fost, într-adevăr, și nimic din ceea ce este omenesc nu i-a lipsit, afară de păcat. Îl știm la naștere. Îl știm prunc, la 12 ani și la 30; știm unde locuia; îi știm rudele. Îl vedem obosit, flămând, rugându-se, plângând, binecuvântând sau mustrând. Îl știm pătimind și murind. Și totuși n-a fost numai om, căci numai prin puteri omenești nu se pot explica nici viața, nici faptele, nici patimile, nici învierea sa. Faptele lui, predicile și minunile, moartea și învierea îl ridică dincolo de omenire! A fost Dumnezeu adevărat, așa cum l-au vestit profeții și cum Îl mărturisesc apostolii, care au trăit cu El și l-au văzut înviat, și așa cum El însuși se mărturisește față de Petru, căruia, adeverind „că Tu ești Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel viu", Mântuitorul îi răspunde: „Fericit ești, Simone, fiul lui Iona, că nu trup și sânge ți-au descoperit ție acestea, ci Tatăl meu care este în ceruri" (Mt. 16, 17). Același lucru îl mărturisește lui Caiafa și lui Pilat, în ziua judecății, ca și în clipa morții de pe cruce, zicând: „Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul meu" (Lc. 23, 46). A fost om prin viața și patimile sale și a fost Dumnezeu prin nașterea, învățătura, sfințenia și moralitatea sa, prin minunile și învierea sa! Dumnezeu și om întrupat, așa cum ni-l vestește evanghelistul Ioan la începutul

Evangheliei sale: „Şi Cuvântul trup s-a făcut şi s-a sălăşluit între noi" (In. 1, 14).

2. Împlinirea profeţiilor mesianice în persoana lui. Iisus Hristos a fost Dumnezeu şi om, aşa cum L-au vestit profeţiile mesianice, care toate s-au realizat în persoana Mântuitorului. El s-a născut din sămânţa lui Avraam şi din casa lui David (Fc. 12, Ps. 88), în Bethleemul profetizat: „Şi tu, Bethleeme, pământul lui Iuda, mic eşti între miile Iudeei, însă din tine va ieşi povăţuitor în Israel" (Mi. 5, 1). Dintr-o fecioară, cum a profetizat Isaia (7, 14): „Iată Fecioara va lua în pântece şi va naşte fiu" şi la data anunţată de profeţi. Această dată o găsim cu precizie indicată în mai multe profeţii, dar mai ales în cea din Facere 49, 10, când zice că „sceptrul nu va ieşi din Iuda până va veni Mesia"; şi, în adevăr, sceptrul căzuse din mâinile lui Iuda, fiindcă Irod, stăpânitor prin graţia romană, era idumeu. Şi a doua, în proorocirea lui Daniil 9, 25-26. Iată această profeţie: „Să ştii dar şi să cunoşti că de la ieşirea cuvântului, ca iarăşi să se zidească Ierusalimul şi până la Hristos, povăţuitorul, săptămâni 7 şi 62 vor fi. Şi se va întoarce poporul şi va zidi uliţa şi zidul în vreme de asuprire, şi după 62 de săptămâni se va ucide Hristos şi judecată nu va fi întru El. Iar cetatea şi Templul le va risipi poporul povăţuitorului şi, după sfârşitul războiului hotărât, va fi pustiirea". Prin cele 69 de săptămâni se înţeleg săptămâni de ani după numărătoarea iudeilor, adică grupe de câte 7 ani. Edictul despre care e vorba aici, de când se începe numărătoarea celor 69 de săptămâni, este cel dat de Artaxexe Longimanul pentru rezidirea Ierusalimului.

Aceasta s-a întâmplat la anul 453 înainte de Hristos; adăugând la aceasta şi cei 30 de ani trecuţi de la naşterea Mântuitorului şi până la începerea activităţii sale publice ar fi tocmai 483 de ani sau 69 de săptămâni de ani. (Vezi: Mihălcescu, *Manual de teologie dogmatică* şi Boulanger, *Manuel d'Apologétique*)

După profeţiile mesianice, Mesia trebuia să îndeplinească trei misiuni: de împărat „Şi mare va fi stăpânirea lui şi pacea lui nu va avea hotar" (Is. 9, 6), de preot, „preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec" (Ps. 109, 4) şi de „prooroc" (Dt.

18, 5). Mântuitorul a fost Rege, cum o afirmă înaintea lui Pilat, cum îl aclamă poporul şi cum s-a scris pe inscripţia de deasupra crucii de răstignire; Preot, căci a săvârşit supremul sacrificiu de pe cruce, aducându-se pe sine jertfă, şi Profet, căci a prezis moartea, patimile şi învierea sa pe care le-a şi realizat. Prin moartea şi învierea sa, El a realizat şi toate profeţiile Vechiului Testament privitoare la Mesia: vinderea pentru 30 de arginţi, lovirea peste obraz, scuiparea în faţă, străpungerea cu cuie, împungerea cu suliţa, adăparea cu oţet, împărţirea hainei prin tragere la sorţi, moartea şi învierea după trei zile, aşa cum le prezisese în special Isaia.

LECȚIA a XVII-a

1. Minunile și profețiile lui Iisus Hristos. 2. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva profețiilor. 3. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva minunilor.

1. Minunile și profețiile lui Iisus Hristos. Religia creștină este religia revelației absolute. Această revelație a fost însoțită de semnele ei vizibile și caracteristice: minunile și profețiile cu care Iisus Hristos și-a însoțit opera. Prin aceste minuni și profeții se poate statornici atât adevărul religiei creștine, cât și caracterul ei supranatural.

Minunile și profețiile Mântuitorului confirmă întru totul garanțiile cerute de aceste criterii: prin persoana absolut sfântă și morală a autorului, prin caracterul supranatural al minunilor și profețiilor și prin scopul lor religios și moral. În ce privește persoana Mântuitorului, nimeni nu a cutezat să știrbească cu ceva sfințenia și perfecțiunea sa morală. Pamfletele talmudice sunt insanități de care chiar iudeii roșesc (Grandmaison, *Jésus Christ*, vol. 2). Calomniile unui Celsus sau Lucian [din Samosata] la cei vechi au avut aceeași sursă în calomniile iudaice. Iar dintre moderni, chiar cei care i-au tăgăduit divinitatea, un Renan sau Strauss, au trebuit să se plece în fața acestei perfecțiuni, făcând din el un supraom.

Scopul moral și religios al minunilor și profețiilor Mântuitorului răsare din fiecare pagină de Evanghelie. „De nu aș fi făcut atâtea semne și minuni, păcat nu ar avea" (In. 15, 24), zice Mântuitorul despre poporul iudeu; iar la vindecarea slăbănogului: „Iată, te-ai făcut sănătos, de-acum să nu mai greșești ca să nu-ți fie ție mai rău" (In. 5, 14).

Caracterul supranatural al profețiilor și al minunilor rezultă din însăși natura lor.

2. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva profețiilor. Mântuitorul a făcut profeții referitoare la sine, la apostoli, la soarta poporului iudeu și a templului, la soarta bisericii creștine și la sfârșitul lumii. Aceste profeții sunt clare

și precise; ele nu se puteau prevedea prin mijloacele naturale și s-au realizat întocmai.

Referitor la sine, a prezis patimile, moartea și învierea sa. În Evanghelia lui Marcu, 10, 33, citim: „Iată ne suim spre Ierusalim și Fiul Omului se va da arhiereilor și cărturarilor și-L vor judeca spre moarte, și-L vor batjocori, și-L vor bate, și-L vor omorî, și a treia zi va învia". Această profeție s-a realizat întocmai.

Referitor la apostoli, a prezis trădarea lui Iuda, fuga apostolilor și întreita lepădare a lui Petru.(Mt. 26, 21; 31; 34). Iisus arată persecuțiile pe care le vor suferi apostolii (Mt. 10, 16-18) și martiriul lui Petru (In. 21, 18-19). Realizarea acestor profeții a fost adeverită prin trădarea lui Iuda, prin întreita lepădare a lui Petru în ziua judecății, prin persecuția apostolilor și prin martiriul suferit de apostolii Petru, Iacob și Pavel.

Referitor la soarta poporului iudeu, a profetizat distrugerea regatului și dărâmarea templului (Mt. 24, 2), excluderea evreilor din împărăția lui Dumnezeu și înlocuirea lor prin celelalte neamuri (Mt. 21, 33-43). Distrugerea templului, din care n-a mai rămas piatră pe piatră, cum spunea Mântuitorul, s-a făcut la anul 70, sub împăratul Titus; iar excluderea iudeilor din sânul creștinismului e un fapt notoriu.

Referitor la soarta creștinismului, Mântuitorul i-a profetizat piedicile, dar și triumful până la marginile lumii (Fapte 1, 8; Mt. 13, 32). Iar soarta și sfârșitul lumii (Mt. 24, Mc. 13, Lc. 21) stau ascunse încă în planul iconomiei divine. Referitor la veridicitatea acestor profeții, critica raționalistă ridică două obiecții: sau că pasajul referitor la dărâmarea Ierusalimului este o interpolare, sau că Evanghelia a fost scrisă după dărâmarea templului. Ultima afirmație e nefondată, fiindcă critica a stabilit data compunerii Evangheliilor sinoptice care este anterioară anului 70; iar de o interpolare nu poate fi vorba, fiindcă ea s-ar fi observat și ar fi prejudiciat Evangheliilor. Dacă textul ar fi fost redactat după dărâmarea templului, ar fi trebuit să descrie și alte evenimente legate de el, cum au fost asediul Ierusalimului și masacrele întâmplate la cucerirea lui.

O a doua obiecție este că profeția asupra sfârșitului lumii ar cuprinde în sine o eroare. Fiindcă Evanghelia pune acest

sfârșit „până când această generație nu va trece". Această expresie trebuie însă înțeleasă prin context și anume *generația lumii întregi*, fiindcă Mântuitorul singur adaugă că „sfârșitul lumii nu va fi înainte ca Evanghelia sa să fie propovăduită în lumea întreagă" (Mt. 24, 14). Iar de sfârșitul lumii, tot El zice că „nimeni nu-l știe, fără numai Tatăl".

3. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva minunilor. Minunile Mântuitorului sunt acte extraordinare și supranaturale a căror atestare istorică este certă și care nu au putut fi îndeplinite decât numai prin puterea dumnezeiască. Aceste minuni pot fi despărțite în trei categorii: a. Minuni săvârșite asupra naturii: potolirea vântului, pescuirea minunată, prefacerea apei în vin, etc. b. Minuni săvârșite asupra omului: vindecarea demonizaților și a bolnavilor, învierea lui Lazăr, a fiicei lui Iair etc., și, în sfârșit, c. Minuni săvârșite asupra sa: Schimbarea la față, Învierea. Contra primei categorii de minuni, critica raționalistă obiectează că ele se reduc sau la simple întâmplări naturale: potolirea furtunii, abundența peștelui etc., sau sunt simple iluzii ale mulțimii. La fapte naturale s-ar putea reduce însă foarte puține dintre minunile evanghelice. Ar rămâne atunci iluzia. Iluzia însă e cu putință acolo unde avem de-a face cu evenimente în cadru restrâns și cu împrejurări prielnice: obscuritatea unei camere, ca în cazurile de spiritism, marea depărtare a obiectelor etc. Dar aici avem de-a face cu fapte și fenomene incontestabile, pipăibile și sensibile și care nu pot fi reduse la astfel de proporții și cauze. Aceste minuni au fost văzute de mulțimi de oameni și, dacă iluzia era posibilă la câțiva, nu era posibilă la toată lumea. Iluzia nici nu e posibilă când ne gândim la minuni ca prefacerea apei în vin sau înmulțirea pâinilor și a peștilor. În fața foamei și a setei, cerințe fiziologice de prim rang, iluzia nu și-ar avea loc, și nici abilitatea nimănui.

În ce privește minunile făcute asupra omului, critica raționalistă caută să le reducă de asemenea la cauze naturale. Posesiunile demonice nu erau decât cazuri de patologie nervoasă. Vindecarea lor s-ar putea explica, chiar dacă am elimina ignoranța mulțimii, pe căi naturale de sugestie, hipnotism, incantație etc. și alte felurite procedee, pe care Iisus le cunoștea și le utiliza. În ceea ce privește aceste vindecări, e de remarcat în primul rând că iudeii contemporani, adversari ai lui Iisus, nu le tăgăduiau, ci numai spuneau că „scoate demonii cu ajutorul demonilor". De vindecări prin sugestie, datorate influenței morale a lui Iisus sau a puterii credinței pe care El o cerea în cazuri de vindecare, nu poate fi însă vorba, fiindcă aici avem de-a face cu vindecări totale și durabile, efectuate însă imediat. Exemplu: cazul paraliticului de 30 de ani: „Ia-ți patul tău și umblă!". Putința vindecării prin sugestie e foarte limitată; ea cere timp îndelungat, ca și credința care mântuie și care e folosită astăzi în tratarea bolilor în genere, cum se face în *coueism*[1]. Vindecările evanghelice se făceau însă imediat, iar invocarea credinței avea un simplu scop religios și moral. De altfel, nici nu se poate vorbi de rezultate ale sugestiei când e vorba de vindecarea unui orb din naștere, a unui lepros sau de învierea unui mort. De asemenea, aceste vindecări nu se pot atribui unor mijloace naturale vindecătoare, pe care le-ar fi utilizat Iisus, cum ar fi fost ungerea cu tină a ochilor orbului sau atingerea cu mâna. Efectul vindecării era incomensurabil mai mare ca mijlocul întrebuințat, iar atâtea vindecări s-au făcut de la distanță: vindecarea fiicei cananeencei, a slugii sutașului etc. Minunile din Evanghelii trebuie socotite ceea ce sunt, [adică] minuni, căci orice explicare naturală apare insuficientă.

Adversarilor cu orice preț ai minunilor nu le rămâne decât o singură cale: tăgăduirea realității lor istorice. Dar, în cazul acesta, ar trebui să se tăgăduiască însăși Evanghelia, căreia minunile îi aparțin integral. Mântuitorul însuși, pentru a-și dovedi dumnezeirea, se referă la minunile săvârșite de El. „Lucrurile pe care Eu le fac, în numele Tatălui Meu, acelea mărturisesc pentru Mine" (In. 10, 25). Apostolii și cei din apropierea Mântuitorului sunt toți convinși de realitatea acestor minuni. Apostolul Petru zice: „Pe Iisus din Nazaret, om adeverit de Dumnezeu, înaintea voastră prin minunile, semnele și lucrările pline de putere pe care le-a făcut Dumnezeu prin El, în mijlocul vostru, după cum prea bine știți" (Fapte 2, 22).

Minunile au fost săvârșite în tot cuprinsul Iudeei și în fața tuturor oamenilor. Și mărturisitori ai lor nu sunt numai adep-

ții „ignoranți" ai lui Iisus Hristos, cum crede critica raționalistă, ci și oamenii culți din Iudeea, ca fariseul Nicodim, care spune Mântuitorului: „Învățătorule, știm că ești venit de la Dumnezeu, că nimeni nu poate face semnele pe care le faci Tu, dacă Dumnezeu nu este cu el" (In. 3, 2). Fariseii înșiși, adversarii lui Iisus, nu tăgăduiau minunile, ci puterea cu care le făcea, și-I imputau faptul că nu respecta Legea și sâmbăta. Cunoscutul istoric al iudaismului, Iosif Flavius, scrie despre Iisus în *Antichitățile iudaice*, numindu-l „om înțelept și autorul multor fapte minunate".

Adversarii minunilor evanghelice ridică o ultimă obiecție în faptul că astfel de minuni se atribuie nu numai lui Iisus, ci tuturor întemeietorilor de religii. Astfel, un Zarathustra, un Mahomed, un Apollonius din Tyane au făcut și ei minuni. La acestea răspundem: aceste pretinse minuni n-au nici un martor ocular; ele sunt posterioare făptuitorului. Nici unul din cei care le-au raportat n-a putut să scrie ca Sfântul Ioan: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și am pipăit cu mâinile noastre, cu privire la Cuvântul Vieții, aceea vă vestim și vouă" (1 In. 1, 1). Cea mai mare parte din minunile acestora sunt nedemne de Dumnezeu și nu servesc decât orgoliului săvârșitorului. Nici unul dintre aceștia n-a putut da discipolilor puterea de a face și ei minuni. Nici unul dintre ei n-a săvârșit minunea pe care a săvârșit-o Mântuitorul: învierea altora din morți și propria sa înviere.

1. Învierea lui Iisus. 2. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva învierii. 3. Răspândirea creștinismului ca argument al dumnezeirii lui.

1. Învierea lui Iisus. Dintre minunile pe care le-a făcut Mântuitorul, cea mai mare și mai covârșitoare este minunea învierii sale. Ea constituie dovada definitivă și irevocabilă a dumnezeirii sale și piatra de temelie a creștinismului. De aceea ea a și fost actul cel mai combătut dintre toate actele Mântuitorului și minunea cea mai tăgăduită. Învierea Mântuitorului este punctul central și culminant al întregii sale opere mântuitoare și piatra unghiulară a creștinismului. Aceasta o arată Apostolul neamurilor când zice: „Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința voastră. Sunteți și acum în păcatele voastre, și atunci pierduți sunt și cei ce au adormit întru Hristos. Iar dacă nădejdea noastră în Hristos este numai pentru viața aceasta, atunci suntem mai de plâns decât toți oamenii. Acum însă Hristos a înviat din morți, fiind pârga învierii celor adormiți" (1 Cor. 15, 17-20).

2. Combaterea obiecțiunilor ridicate împotriva învierii. Obiecțiunile aduse de necredincioși contra minunii învierii se sprijină pe trei ipoteze mai însemnate: ipoteza morții aparente, ipoteza înșelăciunii, ipoteza viziunii.

a. În ce privește ipoteza morții aparente, se susține că Mântuitorul n-a murit în realitate, ci numai a căzut în leșin. Învierea în acest caz n-ar fi decât trezirea din leșin. Împunsătura cu sulița în coaste și răceala mormântului n-au avut decât un efect prielnic acestei treziri din leșin. Cazuri de felul acesta se mai întâlnesc, așa că nu-i exclus ca lucrul să se fi petrecut la fel și cu Iisus Hristos.

Contra acestei afirmații, care nu face decât să se slujească de excepții destul de rare pentru a tăgădui realitatea minunii, se ridică însă realitatea faptelor.

Moartea reală a lui Hristos se dovedește prin faptele indiscutabile relatate de Sfintele Evanghelii. Acestea mărturi-

sesc unanim că Iisus, fiind răstignit, și-a dat duhul pe cruce; că soldații nu i-au sfărâmat fluierele picioarelor ca celorlalți doi crucificați, din cauză că Mântuitorul murise; că li s-a îngăduit nobililor Iosif din Arimateea și Nicodim să ia trupul de pe cruce și să-l îngroape, lucru ce nu li s-ar fi îngăduit dacă Iisus nu ar fi murit. Ungerea cu aromate, care lipea așa de strâns giulgiul de trup că nu se mai putea dezlipi, punerea într-un mormânt de piatră, lipsa de aer, istovirea provocată de rănile nelegate i-ar fi adus numaidecât moartea, chiar dacă Iisus n-ar fi murit pe cruce. Fariseii nu aveau nici cea mai mică îndoială asupra unei morți reale a lui Iisus; de aceasta erau pe deplin convinși. Ei căutau numai să se îngrijească să nu i se fure trupul din mormânt, ca nu cumva să se zică apoi că a înviat. Chiar după înviere, nimănui nu-i trece prin minte să pună la îndoială realitatea morții Domnului și să bănuiască că El s-ar fi putut deștepta din păruta sa moarte, ci cu toții socotesc că singurul mijloc de a înăbuși adevărul era de a da bani soldaților însărcinați cu paza mormântului, ca să declare că, pe când ei dormeau, ucenicii au furat trupul celui răstignit.

Ipoteza morții aparente e cu atât mai neverosimilă când ne gândim la efectul ce l-ar fi putut avea asupra apostolilor! Ar mai fi avut aceștia curajul să propovăduiască pe care știm că l-au avut? În această privință, iată ce spune însuși D.F. Strauss, unul din fanaticii tăgăduitori ai creștinismului: „E imposibil ca un om care a ieșit din mormânt pe jumătate mort, care a trebuit să se târască slab, bolnav și lipsit de îngrijiri medicale, care avea nevoie de bandaje, de întărire și de îngrijire, e imposibil ca un astfel de om să fi putut face apostolilor impresia că El era cuceritorul morții și al mormântului, prințul vieții, impresie care stă la temelia viitoarei lor predicări. O asemenea sculare n-ar fi putut decât să slăbească impresia pe care El o făcuse asupra lor în timpul vieții și al morții; cel mult le-ar fi putut da o senzație de milă și compătimire, niciodată însă nu le-ar fi schimbat întristarea în entuziasm sau nu le-ar fi înălțat întristarea până la adorație".

b. Ipoteza înșelării susține că apostolii au furat trupul Mântuitorului Hristos. Aceasta e și mai neverosimilă decât cea dintâi. Mai întâi, ea implică o imposibilitate reală și una

psihologică! Era o imposibilitate reală, căci mormântul Mântuitorului era sigilat și păzit. În cazul acesta ar fi trebuit ca soldații să doarmă atât de profund, încât să nu fi simțit când apostolii au prăvălit piatra de pe mormânt și au furat trupul. Pentru niște soldați romani, aceasta era exclus. Dar era și o imposibilitate psihologică, căci știm destul de bine starea sufletească în care se găseau apostolii în timpul judecății Domnului Hristos: toți fugiseră, se ascunseseră, stând cu ușile încuiate! Iar cel mai vajnic dintre ei, Petru, nu se dă înapoi, văzându-se acuzat de prietenie cu cel ce se judecă de o biată slujnică, să se lepede de trei ori de El; ori, în aceste condiții sufletești, de unde curajul la acești oameni să vină noaptea la mormânt, unde prea bine știau că nu găsesc o biată servitoare, ca la scena judecății, ci soldați disciplinați ai armatei romane, care făceau straja mormântului?

Afară de aceasta, dacă s-ar fi știut de către autoritățile romane că s-a furat trupul lui Iisus, deci că străjerii nu-și făcuseră datoria, ar fi urmat ca aceștia să fi fost pedepsiți, ori știm că nici urmă de așa ceva!

Dar chiar dacă am admite că soldații au adormit, ce preț am putea pune, în acest caz, pe mărturia unor oameni care fac depoziții pentru un fapt petrecut în timpul când ei dormeau? Mărturia pentru furarea trupului nu poate avea nici o valoare căci, sau ei n-au dormit și și-au făcut datoria, nelăsând să se fure trupul, sau au dormit și atunci n-au avut de unde ști că trupul s-a furat.

c. Rămâne în sfârșit ipoteza viziunii. După această ipoteză, apostolii au fost sinceri în convingerea lor că Hristos a înviat. Această înviere însă n-a fost reală, ci numai rezultatul unei viziuni. Iar pentru a susține această teză, se fac fie apropieri cu diferite cazuri de patologie religioasă, fie punându-se în seama discipolilor și femeilor cu care s-a întâlnit Iisus după înviere toate bolile și metehnele posibile și imposibile ale nervilor. În cazul acesta, ar trebui ca această stare maladivă să se fi extins asupra tuturor celor care declară că l-au văzut pe Iisus înviat. A declara însă pe toți cei ce l-au văzut pe Iisus după înviere, până la Pavel, robi ai iluziilor și ai unor boli nervoase e a nimici cu totul ordinea lucrurilor și a preface întreaga lume într-un conglomerat de nevropați.

Contra tuturor acestor obiecții se ridică însă fapte precise pentru dovedirea învierii reale a lui Hristos:

a. Iisus se arată după Înviere mai multor persoane, în mai multe rânduri și în diferite locuri: femeilor mironosițe (Lc. 24, 1-8), lui Luca și lui Cleopa (Lc. 24, 15-35), celor unsprezece [apostoli] și celorlalți [însoțitori] (Lc. 24, 33-53), lui Toma, căruia îi arată, din cauza îndoielii, urmele cuielor și ale suliței (In. 20, 24-29), la Marea Tiberiadei (In. 21, 1-14).

b. Soldații care păziseră mormântul vin în oraș și spun mai-marilor preoți că Iisus pe care-l păzeau în mormânt a înviat.

c. Dușmanii Mântuitorului Hristos se poartă în așa fel după înviere încât ei înșiși dovedesc că Hristos a înviat: plătesc soldaților să nu spună că Iisus a înviat, ci că a fost furat; când apostolii propovăduiesc învierea Domnului, în ziua de Rusalii și după aceasta, iudeii nu se gândesc să răstoarne afirmația lor în privința învierii, ci caută să le interzică vestirea învierii celui răstignit și propovăduirea învățăturii lui.

d. Dar argumentul hotărâtor pentru învierea Domnului sunt apostolii și răspândirea grabnică și triumfală a creștinismului.

În timpul judecății și morții Mântuitorului, îi vedem timizi, retrași, ascunși de teama iudeilor. Petru se leapădă de El la simpla bănuială a unei servitoare în timpul judecății, la care nici nu apăruse ca martor, ci ca spectator strecurat prin mulțime, stând afară în curte. La răstignire nu-l vedem decât pe Ioan, adus mai mult de durerea Maicii Domnului decât de credința că cel răstignit va săvârși minunea învierii. La luarea de pe cruce ei nici nu participă, ci această ultimă îngrijire dată omului pe nedrept crucificat o fac cei doi nobili: Iosif și Nicodim. Ei nici măcar nu sunt cei dintâi care vin să cerceteze mormântul, iar când Petru și Ioan, după vestirea Mariei Magdalena, vin la mormânt, vin cu duhul îndoielii. Dar, după ce au văzut „piatra răsturnată și giulgiurile goale zăcând" și după ce Mântuitorul li s-a arătat, când ei încă stăteau ascunși și cu ușile încuiate de teama iudeilor, o subită și completă transformare s-a petrecut în sufletele lor. Au văzut și au crezut! Din timizi și retrași, devin curajoși și hotărâți! Îndoielnici, chiar în timpul conviețuirii lor cu Iisus, devin răspânditorii și vestitorii hotărâți ai învierii și învățăturii lui

Iisus. Chemați în fața judecătorului, ei răspund: „Judecați de este drept în fața lui Dumnezeu să ascultăm mai mult de oameni decât de Dumnezeu" (Fapte 4, 19). Suferă persecuția, ura și martiriul, ca apostolul Iacob, și, părăsind Iudeea, duc vestea învierii în largul pământului. Cărui fapt s-a putut datora această schimbare, dacă nu convingerii absolute a lucrului văzut al învierii Domnului, care pecetluise definitiv misiunea sa omenească și pe cea dumnezeiască? Să fi putut face acest lucru iluzia, înșelarea, minciuna? Ar însemna să răsturnăm istoria și rațiunea, dacă am admite acest lucru. Pentru minciună nu suferă cineva martiriul și prin simplă iluzie nu se transformă un umil pescar în învățător al lumii!

3. Răspândirea creștinismului ca argument al dumnezeirii creștinismului. Activitatea, faptele și viața apostolilor de după învierea Domnului sunt cea mai strălucită dovadă a învierii lui, după cum aceeași dovadă ne-o oferă răspândirea rapidă și minunată a creștinismului. Dacă la baza creștinismului ar fi fost iluzia și înșelăciunea învierii, cum s-ar putea explica această cucerire a lumii de creștinism? E un exemplu unic în istorie. Religii s-au mai răspândit, dar prin puterea expansiunii politice sau a sabiei, cum a fost mahomedanismul. Însă creștinismul a luptat contra puterii formidabile a statului roman, care a marcat cu sângele miilor de martiri răspândirea religiei creștine. Această răspândire a religiei creștine e minunea istoriei — și e dovada dumnezeirii lui. „Căci de-ar fi fost de la oameni, el s-ar fi risipit", cum spune Gamaliel, fariseul iudeilor, în sinedriu, dar, fiind de la Dumnezeu, „a biruit lumea". Dacă creștinismul ar fi fost o simplă „sectă iudaică", cum afirmă raționaliștii, s-ar fi consumat și pierdut în sânul iudaismului și nici n-ar fi trecut granițele Iudeei. Însă ca o religie cu totul străină celorlalte religii și cu totul contrară religei de stat a romanilor să biruie, cu toată opoziția pusă în calea lui, iată [ceva] ce nu se poate explica fără a admite singura explicație valabilă și posibilă: originea și puterea dumnezeiască a creștinismului.

Se caută totuși a se găsi explicații naturale în împrejurările politice ale împărăției romane și în starea de decădere religioasă a popoarelor, [pre]cum și în setea după o religie

nouă care, toate, ar explica această răspândire. Se zice: unitatea politică a poporului roman, posibilitatea de rapidă circulație, răspândirea limbii eline au înlesnit această răspândire. Prezența comunităților evreiești în mai toate orașele și centrele mai de seamă a pregătit ideea mesianică și a înlesnit primirea creștinismului. Setea religioasă și invazia cultelor orientale au contribuit de asemenea la această repede acceptare, ca și starea de mizerie a populației de jos și cea de decadență morală a celei de sus.

Condițiile prielnice oferite de unitatea politică și lingvistică, ca și de decădere a religiei de stat din Imperiul roman, favorizau răspândirea oricărei alte religii, nu numai a creștinismului. Atâtea religii venite din Orient își disputau locul și dreptul de a cuceri poporul roman. De ce a izbutit tocmai creștinismul?

Comunitățile iudaice nu ofereau, prin ele însele, un mijloc prielnic pentru acceptarea creștinismului, ci mai degrabă constituiau o piedică. Iudeii erau și atunci urâți de celelalte neamuri, în special de romani, și multe din acuzațiile aduse creștinilor izvorau tocmai din confundarea lor cu iudeii. Iudeii au fost și au continuat să fie cei mai înverșunați adversari, calomniatori și denunțători ai creștinilor în Imperiul roman. E drept, sinagogile evreiești au fost centrele de unde apostolii și-au început predica și dintre ei s-au recrutat primii creștini. Dar numai după ce a biruit Hristos în inimile lor, au devenit ei răspânditori ai creștinismului, deși adesea au fost cei mai greu de convertit.

Starea de nemulțumire a maselor populare putea să fie mai ușor folosită de celelalte religii, care căutau să speculeze aceste nemulțumiri. Cum de a biruit tocmai creștinismul, care venea cu asprimea sa morală, cu cultul muncii și cu ideea de sacrificiu, [pre]cum și cu iubirea dintre oameni? Această iubire de oameni nu cadra cu spiritul revoluționar și ura socială pe care le nasc mizeria și nedreptățile sociale. Dar creștinismul n-a fost îmbrățișat numai de clasele de jos, ci și de foarte mulți dintre nobili, care au dat și primii martiri ai creștinismului.

Cărei puteri se datorează faptul că un Petru sau un Pavel au putut birui în cetatea strălucită a Romei, unde trona încă

farmecul dialecticii oratorice și filosofice și preceptele morale ale unui Seneca?

Răspândirea și triumful creștinismului se datorează dumnezeirii lui și sunt opera divinului întemeietor, Iisus Hristos, cel care, înviind din morți, a biruit moartea și a recâștigat, pentru Dumnezeu, lumea.

LECȚIA a XIX-a

1. Sfânta Scriptură. 2. Inspirația dumnezeiască. 3. Autenticitatea Sfintei Scripturi.

1. Sfânta Scriptură. Revelația dumnezeiască pe care se întemeiază religia creștină este cuprinsă în Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament și în Sfânta Tradiție. Vechiul Testament cuprinde cărțile lui Moise și ale profeților, iar Noul Testament, cele patru Evanghelii, Faptele apostolilor, Epistolele apostolice și Apocalipsa. Ele alcătuiesc un tot organic — Sfânta Scriptură — și sunt baza religiei creștine. Cuprinzând descoperirea lui Dumnezeu, ele sunt fructul inspirației divine, după cum atestă Sfântul apostol Pavel: „Evanghelia propovăduită de mine nu este de la oameni, căci nici eu de la om n-am primit-o, ci prin descoperire de la Iisus Hristos" (Gal. 1, 11-12). Deci toată Sfânta Scriptură este inspirată și are aceeași valoare pentru credința creștină, amândouă „testamentele" cuprinzând cuvântul lui Dumnezeu.

Vechiul Testament „este o pregătire pentru cel nou", o „călăuză spre Hristos" (Gal. 3, 24), iar Noul Testament este împlinirea celui Vechi, cum spune însuși Mântuitorul: „N-am venit să stric Legea ori proorocii. N-am venit să stric, ci să plinesc" (Mt. 5, 17). Deci e greșită părerea acelora care cred că pot elimina Vechiul Testament din unitatea și plinătatea revelației creștine. Chiar dacă Vechiul Testament nu cuprinde revelația deplină, ci este numai „o umbră a Legii", cum îl numește apostolul Pavel, totuși el cuprinde cuvântul Domnului și este baza Noului Testament. Inspirația divină este aceeași în Vechiul ca și în Noul Testament și, după zisa aceluiași sfânt apostol, „toată Scriptura este inspirată" (Tim. 3, 16).

Contra inspirației cărților sfinte s-au adus multiple și înverșunate atacuri din partea raționaliștilor. Obiecțiile sunt:

a. Sfânta Scriptură conține erori și contraziceri față de datele istorice și științifice precise, ceea ce exclude inspirația sau, admițând-o, ar însemna să investim cu putere divină eroarea, ceea ce ar fi absurd.

b. Cărțile sfinte nu aparțin nici autorilor, nici epocilor ce li se atribuie.

În ce privește presupusele erori, trebuie să lămurim ce se înțelege prin actul inspirației.

2. Inspirația dumnezeiască a Sfintei Scripturi. Prin inspirația cărților Sfintei Scripturi nu se înțelege o inspirație în sensul că Dumnezeu ar fi insuflat înseși cuvintele în care scriitorii și-au tradus gândirea lor inspirată. Aceasta ar fi un antropomorfism incompatibil cu spiritualitatea ființei divine. Ci prin inspirație se înțelege o înrâurire lăuntrică, o luminare a gândului și o creștere specială a puterilor sufletești a sfinților scriitori, pentru primirea și priceperea lucrurilor descoperite.

Această descoperire lăuntrică încredințată de Dumnezeu omului în actul inspirației a fost transpusă de el în veșmântul cuvintelor, legate [inevitabil] de toate contingențele și insuficiențele verbale și locale. Forma de exprimare a adevărurilor descoperite aparține deci omului inspirat — profetului —, și nu Dumnezeului inspirator; iar omul era legat de graiul contemporanilor, de felul lor de a se exprima, [pre]cum și de putința lor de înțelegere. Acestea puteau conține „erori" în exprimarea ordinii naturale a lucrurilor, dar nu în cea internă din actul inspirației. Ținta acesteia era doar descoperirea adevărurilor religioase și morale, nu și științifice. De aceea, în actele de inspirație, nici nu poate fi vorba de „erori științifice". Ținta revelației nu era de a descoperi lumii o nouă știință, ci de a-i descoperi și menține o dreaptă și curată conștiință despre Dumnezeu. Și aceste adevăruri religioase au fost deasupra erorilor. Felului de exprimare al epocii se datorează și tonul, adesea prea plastic sau prea violent, al unora dintre viziunile inspirate sau din anunțarea unor avertismente morale! Indecența atribuită unora dintre expresiile Vechiului Testament aparține însă mai mult sensibilității moderne artificializate, decât unei imoralități a textelor sacre. Veridicitatea și puritatea inspirației nu pot fi influențate de contingențele felului de exprimare sau înțelegere al epocii în care au fost scrise.

Raționalismul ridică obiecțiuni și privitor la autenticitatea cărților inspirate. El afirmă că diferitele cărți ale Sfintei

Scripturi nu provin de la autorii cărora li s-au atribuit, și nici n-au fost scrise în epocile în care au fost plasate. Aceste critici sunt aduse atât Vechiului Testament, în special Pentateuhului, cât și Noului Testament, în special Evangheliilor.

3. Autenticitatea Sfintei Scripturi. Obiecțiile aduse contra autenticității Pentateuhului sunt: a. că el n-ar proveni de la Moise; b. că n-ar proveni de la un singur autor și că nici nu aparține epocii lui Moise, ci uneia posterioare.

Prima obiecție se sprijină pe faptul că, în afară de Biblie, Moise nu e atestat nicăieri ca un personaj istoric. A doua, pe diferențele de stil și dubla întrebuințare a denumirii lui Dumnezeu: *Elohim* și *Iahweh*, [iar a treia] pe faptul că în Pentateuh sunt cuprinse fapte posterioare vieții lui Moise, cum este însăși moartea lui.

Față de aceste obiecții, critica textelor a stabilit:

a. Persoana lui Moise este atestată de toată conștiința iudaică. Iosua, urmașul lui Moise, îl indică drept autor al legii. Multiplele expresii egiptene din Pentateuh indică drept autor pe cineva venit din Egipt, cum era cazul lui Moise.

b. Diferențele de stil se explică prin colaboratorii care au ajutat la redactarea textului sau prin diversitatea documentelor folosite. Dubla denumire a lui Dumnezeu corespunde unei deosebiri de conținut: *Elohim* înseamnă „Dumnezeu creatorul și proniatorul lumii" și e folosit la început unde e vorba de creație, iar *Iahweh* înseamnă „Dumnezeu în legătură specială cu poporul evreu" și e folosit în partea care se ocupă special de destinele poporului iudeu.

c. Pasajele cuprinzând evenimente posterioare [vieții] lui Moise au fost adăugate mai târziu, la transcriere. Moartea lui Moise, care nu a putut fi scrisă de Moise însuși, a fost adăugată Pentateuhului ca o încheiere naturală a lui. Luat în întregime însă, Pentateuhul prezintă o unitate organică și un plan unitar de organizare și realizare, ceea ce duce la un singur autor.

În ce privește conținutul Pentateuhului, ideile religioase și morale din el exclud ideea unei compilări după cosmogoniile egiptene sau babiloniene. Monoteismul și morala superioară din Vechiul Testament sunt unice în lumea veche,

deci nu avea de unde le împrumuta. Ele nu se pot concepe decât printr-o inspirație supranaturală. Asemănările cu cosmogonia babiloniană privitoare la creație și potop sunt explicabile prin izvorul comun al revelației primordiale, descoperită tuturor neamurilor. Ideea unui Dumnezeu unic și a unui răscumpărător e specială însă iudeilor și este fructul unei revelații speciale.

Critica raționalistă a tăgăduit atât caracterul istoric al faptelor relatate de Evanghelii, cât și autenticitatea Evangheliilor. Ele nu ar proveni de la autorii indicați — discipoli direcți ai Mântuitorului, ca Sfinții apostoli Matei și Ioan, sau ucenicii acestora, Luca și Marcu —, ci ar fi opera unor personaje de mai târziu. Evangheliile n-ar fi fost scrise imediat după înălțarea Mântuitorului, ci abia prin veacul al III-lea și chiar al IV-lea, fiind doar rezultatul credințelor populare țesute în jurul ideii mesianice. Aceste critici au mers atât de departe, încât au culminat în strania idee că Evangheliile nu expun viața unui Iisus istoric, care nici n-a existat, ci a unui Mesia simbolic, a unui Iisus mitic. Această teorie formulată de criticii raționaliști D. F. Strauss și F. Bauer a fost reluată în timpul de față de filosoful materialist german Drews și reeditată recent de publicistul francez P. L. Couchoud în cartea sa *Le Mistère de Jésus*.

Aceste critici, firești din partea materialismului ateist, au fost facilitate de critica raționalistă a textului sacru, inaugurată de liberalismul protestant. Liberul examen decretat de aceștia în cercetarea Sfintei Scripturi a dus la negarea tuturor textelor. În acest examen, prezența lui Hristos era incomodă, nu numai ca Dumnezeu, dar și ca om. El trebuia să dispară și ca om, spre a putea dispărea ca Dumnezeu. Dar, pentru aceasta, trebuia să dispară în primul rând puterea documentară a izvoarelor, care atestau existența lui: Evangheliile. Ele nu trebuiau să fie nici inspirate, nici opere ale unor martori oculari, care l-au văzut pe Iisus.

Astfel de teorii au fost de mult înlăturate din sânul criticii științifice, care a restatornicit ceea ce ofensiva ateistă și raționalistă crezuse că distruge. E de ajuns să cităm două autorități în materie, care nu pot fi acuzate de „teologism". Dintre cei mai vechi cităm pe Renan, autorul cunoscutei *Vieți a lui*

Iisus, care, deși umanizează pe Iisus, nu contestă istoricitatea lui, nici autenticitatea Evangheliilor. După el, Evangheliile provin de la autorii consacrați și au fost scrise, toate, în secolul I, și anume: a lui Marcu în [anul] 74, a lui Matei în 84, a lui Luca în 94, iar a lui Ioan la finele secolului I sau începutul secolului al II-lea. Dintre cei noi cităm pe Adolf Harnack, reprezentant strălucit al protestantismului liberal și specialist în critica textelor evanghelice și care, după cercetări mai noi, fixează compunerea Evangheliei lui Marcu între [anii] 65 și 70, a lui Luca între 60 și 67, iar a lui Matei între 70 și 75.

O puternică dovadă în sprijinul autenticității Sfintei Evanghelii ne-o oferă însă faptul că scriitorii creștini din veacul al II-lea cunosc și citează toate cele patru Evanghelii. Astfel, părintele apostolic Papias, între anii 125 și 140, indică pe Matei ca [fiind] cel ce a scris în limba ebraică *Cuvintele Domnului*, iar pe Marcu, discipol al apostolului Petru, drept cel ce a scris Evanghelia după povestirea acestuia, „Marcu neavând altă grijă decât de a reproduce cele predate lui Petru", accentuează Papias. Un alt părinte apostolic, Barnaba, între anii 100-103, vorbește de *Evangheliile scrise*, iar Sfinții Ignatie și Clement Romanul, de cele *trei Evanghelii*. Scriitorul Tațian — cunoscutul apologet de la începutul veacului al doilea —, încearcă chiar o concordanță a Evangheliilor. Colecția Moratori, datând din secolul al II-lea, vorbește de Evanghelia a treia, a lui Luca și de a patra, a lui Ioan.

În ce privește existența istorică a Mântuitorului, așa cum ne-o atestă Sfintele Evanghelii, ea este atestată și de izvoare profane contemporane. *Talmudul*, cât și *Antichitățile iudaice* ale lui Iosif Flavius, cunoscutul istoric evreu, din sec. I, pomenesc de Iisus-Mesia, iar izvoarele romane, prin istorici de autoritatea unui Pliniu, Suetoniu sau Tacit vorbesc de existența istorică a lui Iisus.

Și dacă n-am avea decât textul precis și categoric din *Analele* lui Tacit care consemnează răstignirea lui Iisus sub Ponțiu Pilat și ar fi suficient, pentru a nu mai fi posibilă vreo urmă de îndoială.

Inexistența lui Iisus apare drept cea mai bizară problemă din câte s-au pus vreodată în istorie. Un creștinism fără Iisus Hristos ar fi fost cea mai mare și mai inexplicabilă minune a lumii, iar evangheliștii care l-ar fi inventat, cei mai mari falsificatori sau cei mai geniali scriitori, sau cum zice Rousseau „acești evangheliști ar fi tot atât de mari, dacă nu mai mari decât însuși dumnezeiescul Iisus". Cine citește o pagină din Evanghelii își dă seama de caracterul unic al acestor scrieri care, compuse de oameni simpli cum erau, după trup, autorii lor, conțin adevăruri eterne. Căci, deși scrise acum 2000 de ani, ele sunt și astăzi tot așa de actuale și tot așa de vii încât vorbesc fiecăruia dintre noi, așa cum vorbeau creștinilor cărora le-au fost adresate pentru prima dată. Această putere nu le poate veni decât din harul inspirației dumnezeiești care este în ele.

PARTEA A III-A

CREȘTINISMUL

1. Ce este Biserica creștină? 2. Însușirile Bisericii.

1. Ce este Biserica creștină? Prin biserică înțelegem adunarea celor ce cred și mărturisesc învățătura Domnului Iisus, depozitată în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Mântuitorul a afirmat aceasta în multe locuri, dar mai ales în cele adresate prin Petru tuturor celorlalți apostoli: „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui" (Mt. 16, 18).

Scopul bisericii este să cuprindă toată lumea pentru că „Cel ce va crede și se va boteza se va mântui" (Mc. 16, 16).

Necesitatea bisericii, nu numai ca parte internă, de credință, ci și ca manifestare externă, de adunare văzută și constituită, este reclamată de alcătuirea psiho-fizică a omului. De aceea organizarea Bisericii creștine coincide cu însăși ivirea creștinismului. Astfel de adunări, mai mari sau mai mici, dar toate țintind către edificiul cel mare și universal al Bisericii, le găsim în funcție chiar din epoca apostolică (de pildă, biserica din Ierusalim, din Antiohia, din Galateea, sau biserica din casa lui Filimon, a lui Aquila și Priscila etc.). Ele dovedesc că realizarea Bisericii nu se poate concepe în afară de această constituire a sa în adunare văzută, unde se văd roadele credinței și având rol nu numai individual, dar și social. Capul nevăzut al acestei Biserici este Mântuitorul Hristos (Col. 1, 18; Ef. 5, 23), care o conduce prin asistența Duhului Sfânt; iar capul văzut e ierarhia întemeiată de Mântuitorul. Această ierarhie — episcopi, preoți și diaconi — întemeiată pe tradiția constantă a Bisericii și pe Sfânta Scriptură, are cu ea și autoritatea, și istoricitatea. Sfânta Scriptură o adeverește, părinții apostolici, ca Ignatie Teoforul, o atestă și o definesc, cele două mari Biserici — de răsărit și de apus — o au încă din veacurile primare ca pe cel mai firesc atribut al unui corp constituit.

Două direcții extremiste au combătut biserica văzută: [mai întâi] protestanții raționaliști, (Harnak, Sabatier) care susțin că

Hristos nu s-a gândit să întemeieze o biserică în înțelesul de corp văzut, ci numai o „împărăție a lui Dumnezeu" lăuntrică și spirituală, fără instituirea specială de dogmă, cult și ierarhie. Din această biserică spirituală nu fac parte decât „sfinții", cei anume „aleși" și „predestinați" mântuirii.

Această părere a protestanților este fundamental opusă învățăturii Mântuitorului. Mântuitorul privește Biserica întemeiată de El ca un corp văzut, în care stau și drepții, și păcătoșii, care vin spre mântuire. Astfel, la Matei 13, „împărăția cerurilor" este înfățișată ca un pom în care sălășluiesc toate păsările (32); ca o împărăție în care stau și buni, și răi; ca o țarină, în care este și grâu, și neghină (36-41); ca o mreajă, în care se prind pești de tot felul (47-48); ca un ospăț de nuntă, la care iau parte și buni, și răi. Apostolul Pavel spune lămurit că Biserica lui Dumnezeu se aseamănă cu o „casă mare, în care nu sunt numai vase de aur și de argint, ci și de lemn și de lut; și unele sunt spre cinste, și altele spre necinste" (2 Tim. 2, 20). Dacă cei păcătoși n-ar putea face parte din biserica lui Hristos, atunci cum li s-ar da acestora mântuirea? Nu pentru mântuirea acestora a venit Mântuitorul și nu pentru aceștia a „prisosit harul"?

[În al doilea rând, combat biserica văzută cei ce împărtășesc] părerea că prin Biserica creștină se înțelege numai Biserica eshatologică, împărăția finală și triumfătoare. Alături de această Biserică triumfătoare, a împărăției finale, avem Biserica luptătoare care e comunitatea tuturor celor ce locuiesc pe pământ, cred în învățăturile Mântuitorului și se pregătesc pentru intrarea în Biserica triumfală. Planul răscumpărării neamului omenesc și al mântuirii are trei etape bine distincte: una pregătitoare, cum a fost cea a Vechiului Testament, una luptătoare și răscumpărătoare, a Noului Testament, și una finală, a împărăției cerești, cea triumfătoare.

2. Însușirile Bisericii. Articolul al nouălea din „Simbolul de credință" ne arată că însușirile esențiale ale Bisericii creștine sunt: „una, sfântă, sobornicească și apostolească".

Unitatea bisericii se vede din cuvintele apostolului Pavel: „Precum Hristos este unul, tot așa și Biserica lui este una" sau din cuvintele către Efeseni ale aceluiași apostol: „un domn, o credință, un botez și un Dumnezeu și Tatăl tuturor" (*Mărturisirea ortodoxă*, răspuns la întrebarea 83).

E firesc ca biserica, având un singur cap, pe Mântuitorul Hristos, să formeze un singur trup.

Sfântul apostol Pavel zice drept aceea despre credincioși: „Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulare în parte" (1 Cor. 12, 27).

Unitatea Bisericii este păstrată prin unitatea de conducere (ierarhia) și prin unitatea de credință (un botez), adică [prin] tainele și asistența Duhului Sfânt, care alcătuiesc și principiul infailibil (care nu poate greși) al nealteratului izvor creștin.

Această infailibilitate este atributul firesc al Bisericii creștine în totalitate, deci și prin expresia sa canonică, care este Sinodul în consensul unanim al acestuia. (De aceea și formula consacrată de primul Sinod ecumenic: „așa ni s-a părut nouă și Duhului Sfânt"). Infailibilitatea nu poate fi atributul unei persoane fizice, fie acela patriarh, papă etc.

Episcopii Romei, declarându-se infailibili și arogându-și dreptul de a defini *ex cathedra* învățătura Bisericii, au inovat în materie de credință înfruntând singura și legiuita autoritate, care este Sinodul ecumenic (păstrătorul depozitului sacru al Bisericii). Prin această inovație, ei au devenit schismatici și s-au depărtat de Biserica adevărată, care este una, cea Ortodoxă, în care adevărata învățătură nu a fost alterată.

Sfântă. Această însușire a Bisericii se deduce din sfințenia întemeietorului ei și din scopul urmărit de ea, care este sfințirea și mântuirea credincioșilor.

Sobornicească. Biserica se numește sobornicească sau catolică [i.e. universală], fiindcă ea, după cum lămurește „Mărturisirea ortodoxă" (Răspuns la întrebarea 84), nu primește nume de la vreun loc, chiar de ar fi acesta cel mai ales. Biserica este una și aceeași, indiferent dacă e în Antiohia sau Efes, în Roma sau Constantinopol, dacă a fost întemeiată la început de Sfinții apostoli, sau de urmașii mai îndepărtați ai acestora. Acestea toate sunt biserici particulare față de Biserica creștină în genere, una și sobornicească. Dintre ele, singură Biserica din Ierusalim se numește maică a tuturor, căci ea, cea dintâi, s-a învrednicit de venirea Mântuitorului și din ea a pornit vestirea Evangheliei în toată lumea.

Întâietatea și catolicitatea pe care vrea să și le atribuie Biserica Romei sunt lipsite de temei. „Primatul Romei" și „Primatul papal" sunt străine și contrare învățăturii Bisericii creștine, care nu are alt cap decât pe Hristos. Prezența și predica apostolului Petru la Roma nu poate crea vreun drept sau sprijin pentru această pretenție. Mai întâi, fiindcă n-a existat un primat al lui Petru asupra celorlalți apostoli. Mântuitorul a înfruntat chiar astfel de veleități de mărire între apostoli, cum a fost cazul cu cererea făcută de fiii lui Zevedei (Mc. 10, 35-41).

Petru a avut între apostoli o întâietate onorifică, o cinstire pentru vârsta sa mai înaintată, și nu un primat sau șefie. Ucenicul pe care îl iubea îndeosebi Mântuitorul era Ioan, și nu Petru; iar când Domnul a ținut să arate acte de favoare unora dintre apostoli, împreună cu Petru a luat și pe Iacob, și pe Ioan (v. Schimbarea la față).

Romano-catolicii invocă, în sprijinul unei întâietăți pe care Mântuitorul ar fi acordat-o lui Petru, făcând din el cap și temelie a Bisericii, pasajul din Matei 16, 18: „Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea și porțile iadului nu o vor birui". Pentru ca acest citat să aibă înțelesul pe care vor să i-l dea romano-catolicii, Mântuitorul ar fi trebuit să spună însă: „Tu ești Petru și pe tine voi zidi Biserica Mea". Prin „piatră" însă aici se înțelege mărturisirea făcută de Petru despre dumnezeirea lui Hristos, căci pe aceasta s-a și zidit Biserica. De altfel, prin cuvântul „piatră" este deseori desemnat, în Evanghelie, [însuși] Mântuitorul: „piatra cea din capul unghiului", „piatra cea din veac ascunsă", „piatra cea de mult preț" etc.

De asemenea se invocă cuvintele Mântuitorului spuse lui Petru: „Și-ți voi da cheile împărăției cerurilor și orice vei lega pe pământ va fi legat și în ceruri, și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat și în ceruri" (Mt. 16, 19). Mântuitorul încredințează tuturor apostolilor această putere când îi trimite la propovăduire, și nu numai apostolului Petru. În cazul de față, Mântuitorul se adresează lui Petru, în numele tuturor apostolilor, fiindcă și Petru, la întrebarea pusă de Iisus tuturor apostolilor, răspunsese el în numele tuturor. Această prioritate ar vrea să o scoată catolicii și din rugăciu-

nea specială făcută de Mântuitorul pentru întărirea credinței lui Petru (Lc. 22, 32). De drept, această rugăciune nu era decât anunțarea întreitei lepădări pe care avea să o făptuiască Petru față de Iisus, pentru care apoi Mântuitorul îl iartă și-l reprimește în apostolat, prin întreita chemare: „Paște oile mele" (In. 21, 15-17). Deci nu se poate vorbi nici de o întâietate a lui Petru în timpul viețuirii cu Mântuitorul, și nici de un primat al acestuia după înălțarea Mântuitorului. „Nu este alt cap al Bisericii decât Hristos", zice apostolul Pavel și „nu este alt învățător decât învățătorul Hristos", zice Mântuitorul (Mt. 23, 10).

De asemenea, din faptul că apostolul Petru a propovăduit la Roma, nu se poate scoate un temei pentru întâietatea scaunului roman față de celelalte scaune. Apostolul Petru a propovăduit întâi la Ierusalim, înainte de a fi propovăduit la Roma, și întâietatea s-ar cuveni Ierusalimului, și nu Romei.

Trebuie recunoscut însă că nu motive dogmatice sau canonice au dus pe episcopii Romei la aceste pretenții, susținute adesea prin falsuri, cum sunt cunoscutele *decrete isidoriene*, ci numai motive lumești și politice.

Biserica n-a recunoscut niciodată pretențiile papilor, cu toate presiunile încercate de ei. Aceasta a și fost cauza care a dus la marea schismă din 1054, care a împărțit creștinătatea în două: Occidentul papal și schismatic, de o parte, și Orientul ecumenic sinodal și ortodox, pe de altă parte.

Pornind de la această dată, deosebirile s-au accentuat. Pe când, în Orient, patriarhatul ecumenic de Constantinopol s-a manifestat ca un *drept de protie*, de *primus inter pares*, pentru asigurarea unității de conducere canonică și dogmatică înăuntrul Bisericii ecumenice, papa s-a erijat în suprem for dogmatic și monarhic — cesaro-papismul romano-catolic — intronând în Evul Mediu inchiziția, indexul și investitura, iar azi concepția statului religios internațional și concordatar.

Biserica apuseană acuză însă Ortodoxia că a căzut sub încălcarea politicii laice, fără să vadă că, de fapt, ea a trecut la exercitarea efectivă a puterii temporale, care nu este potrivită cu principiile de spiritualitate ale Bisericii universale. Ea a rupt în două cămașa învățăturii creștine, iar în veacul al XVI-lea a prilejuit o nouă rupere prin reforma lui Luther.

Apostolească. Apostolicitatea Bisericii înseamnă dăinuirea și așezarea ei pe învățătura Sfinților apostoli. Apostolii se numesc și ei întemeietori, fiindcă prin ei ni s-a păstrat ceea ce Mântuitorul a cuvântat și statornicit despre Biserica sa. Această sarcină le-a dat-o când le-a zis apostolilor: „Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui" (Mc. 16, 15-16). De aceea Sfântul Ioan a zis: „Iar zidul cetății avea douăsprezece pietre de temelie și în ele douăsprezece nume, ale celor doisprezece apostoli ai Mielului" (Ap. 21, 14). Iar Sfântul Pavel zice că suntem „zidiți pe temelia apostolilor și a proorocilor" (Ef. 2, 20). Din aceasta nu trebuie să înțelegem că apostolii sunt ei înșiși și în primul rând temelii, căci tot Sfântul Pavel spune: „altă temelie nimeni nu poate pune afară decât cea pusă, care este Iisus Hristos".

Biserica noastră creștină de răsărit, păstrând cele patru însușiri: unitatea, sfințenia, sobornicitatea și apostolicitatea, are și caracterul adevăratei religii creștine. De aceea ea își zice și este în adevăr: Biserica Creștină Ortodoxă (drept învățătoare).

LECȚIA a XXI-a

1. Creștinismul și celelalte religii. 2. Brahmanismul. 3. Budismul. 4. Iudaismul. 5. Mahomedanismul.

1. Creștinismul și celelalte religii. Deși de la venirea Mântuitorului au trecut aproape două mii de ani și deși religia creștină cuprinde singura religie adevărată pentru cunoașterea lui Dumnezeu și [pentru] mântuirea omului, totuși și astăzi în lume dăinuiesc falsele religii. Din întreaga populație a lumii socotită la 1.640.000.000, abia 570 de milioane aparțin creștinismului. Și aceasta după cele mai favorabile statistici! (Vezi interesantele statistici din cartea d-lui V. Gh. Ispir, *Introducere în studiul religiunii comparate.*) Restul de peste un miliard aparține încă păgânismului, dintre care sute de milioane politeismului și cultului strămoșilor! Unele dintre aceste religii necreștine au o conștiință superioară despre Dumnezeu, fiind monoteiste, cum sunt iudaismul și mahomedanismul. Totuși, și ele sunt excluse de la opera de mântuire, care nu există decât „prin Hristos și Biserica sa".

Creștinismul nu a încetat și nu încetează să răspândească Evanghelia către toate aceste popoare și mulți dintre adepții diferitelor religii se îndreaptă treptat către creștinism. Biserica romano-catolică și cea protestantă, ca și cea rusă, și-au asigurat în acest domeniu frumoase merite. În această operă de vestire a Evangheliei „la tot pământul", o mai vie rezistență opun vechile religii ale inzilor — brahmanismul și budismul —, care stăpânesc cea mai mare parte din Asia, ca și mahomedanismul care, datorită unui curent de expansiune politică, a ajuns să stăpânească în Africa și bună parte din Asia. De asemenea, rezistă, închis în mirajul înșelător al venirii unui Mesia național, mozaismul iudeilor. Acestea și sunt de altfel cele mai însemnate și mai bine reprezentate religii după creștinism.

2. Brahmanismul. Este vechea religie care stăpânește și azi în India. Este un amestec între politeismul naturalist al

Vedelor, cum se numesc cărțile sacre ale brahmanismului, și monismul panteist, ieșit din meditațiile religioase ale preoților brahmani. Religia Vedelor, anterioară brahmanismului, era prea naturalistă și prea senzualistă. Păzitorii și cititorii Vedelor — preoții brahmani — au căutat să spiritualizeze acest naturalism și au inventat ca zeu unic, pe Brahma, care nu este altceva decât rugăciunea zeificată. În fond, acest Brahma nu este decât o abstracție, un neant. Din acest neant, brahmanismul face să se nască tot și, în el, prin purificare și spiritualizare, să se reîntoarcă tot. De aici principiul metempsihozei reclamat de brahmanism pentru ca, prin reîncarnarea sufletelor după moarte în alte trupuri, să se poată face purificarea și reîntoarcerea lor în Brahma, adică în neant.

În forma aceasta abstractă, brahmanismul nu era accesibil maselor populare. Ele rămâneau tot la naturalismul vedic, adorând fenomenele naturii, la care adăugau și cultul animalelor cerut de doctrina incarnației, care oprea tăierea sau mâncarea unor animale în care poate sălășlui un spirit în drum spre sânul lui Brahma.

În schimb, brahmanii-preoți au făcut din religie mai mult un motiv de meditații filosofice. Sensul și rostul vieții fiind „neantul" — nimicul —, suprema fericire este să ieși din această viață. De aici caracterul de austeritate și asprime ascetică al brahmanismului.

Deși unele dintre principiile de conduită din brahmanism sunt superioare și frumoase, totuși ele sunt lipsite de sensul moral, ca și de cel religios, întrucât ele tind la distrugerea vieții, și nu la fericire. În sensul în care îl voiau și [îl] înțelegeau brahmanii, brahmanismul nici nu era o religie, ci un sistem filosofic. Poporul nici nu-l înțelegea, mulțumindu-se cu vechiul naturalism vedic.

Așa s-a și explicat succesul rapid pe care l-a avut budismul, care a reformat și înlocuit brahmanismul.

3. Budismul a venit ca o religie nouă, cerută de sufletul popular, care nu putea concepe religia austeră și rece, fără temple și zei, și pura contemplare filosofică, cum era brahmanismul. Întemeietorul acestei religii, care numără peste 150 de milioane de credincioși, este „înțeleptul" (Buddha), Siddharta, din familia princiară Sakya. Ducând o viață plină de plăceri în sânul familiei, a ajuns prin meditație un înțelept, Buddha, după ce, părăsind familia, deveni călugăr muni, de aici denumirea de Sakyamuni, sub care mai e cunoscut. Înțelepciunea descoperită de el era că, pentru a domina viața, trebuie să știi să te eliberezi de ea tinzând către *nirvana*. Deci, în fond, același principiu ca și brahmanismul. Deosebirea, care a și asigurat succesul budismului, e că, deși nici el nu învăța ceva despre zei, adepții lui [Buddha] l-au făcut pe el zeu și i-au instituit un cult. Aceasta i-a asigurat succesul față de rigiditatea abstractă a brahmanismului, deși Buddha însuși învață aceleași lucruri: agnosticismul religios, eliberarea de viață, metempsihoza după moarte și trecerea în *nirvana*. Prin organizarea [pe care] și-a dat-o și mai ales prin admirabilele ordine călugărești [pe] care și le-a organizat, budismul a izbutit să se răspândească foarte iute, mai ales în afară de granițele Indiei: în China, Tibet, Japonia, înlocuind aici brahmanismul. În India propriu-zisă, budismul, deși a prins, s-a amestecat în curând cu alte religii populare și a dat naștere unei noi religii, denumite ***hinduism*** sau ***neo-brahmanism***, în care s-a contopit și brahmanismul, și care e azi religia cea mai răspândită în India, numărând peste două sute de milioane de adepți. Caracteristic e faptul că acest neobrahmanism a împrumutat foarte multe elemente din creștinism și o direcție a lui, *vishnuismul*, a adoptat atât ideea de treime, cât și [pe] cea de întrupare și răscumpărare. Cu toate acestea, datorită curentelor și riturilor populare care au fost adoptate de hinduism, ca și de vishnuism, practicile și ceremoniile lor sunt așa de crude și bizare — se merge chiar până la sacrificii umane oferite zeiței Kali — încât neo-brahmanismul reprezintă un regres chiar față de vechiul brahmanism; iar autoritățile engleze au trebuit să-i împiedice practicarea.

4. Iudaismul. Despre iudaismul actual este puțin de zis. Religia iudaică, prin ființa și scopul ei, fusese menită să fie numai o pregătire, „o călăuză spre Hristos" cum spunea apostolul Pavel (Gal. 3, 24). De aceea, cu venirea creștinismului, valabilitatea sa a și încetat. Tema mozaismului era

ideea mesianică ce urma să întroneze universalitatea religiei adevărate, în locul iudaismului particularist și exclusivist. De vreme ce împărăția mesianică s-a realizat prin venirea Mântuitorului și instituirea creștinismului, mozaismul și-a încheiat menirea. Perpetuarea lui este o eroare. Așteptarea unui alt Mesia cerut de interesele naționale ale iudaismului face din mozaismul de azi mai mult o doctrină națională decât una religioasă. Aceasta rezultă și din faptul că iudaismul trăiește și azi redus aproape exclusiv numai la poporul iudeu, fără să poată fi îmbrățișat de alte popoare.

5. Mahomedanismul. Mahomedanismul este religia ce prezintă cea mai stranie amestecătură între adevăr și eroare. Fondatorul său, Mahomed, arab de origine, s-a născut la Meca la anul 570 după Hristos. Se ocupa la început cu comerțul, ajutat de bogata văduvă Khadija, cu care mai târziu se și căsătorește. Prin natura comerțului intră în contact cu creștini și iudei, făcând cunoștință cu ambele religii, către care se simte atras. Convorbirile avute cu un călugăr creștin din pustiurile Arabiei par să fi avut o deosebită influență asupra firii dispuse spre meditații a lui Mahomed. De aceea, în religia fondată de el, influența creștinismului este covârșitoare.

Ajungând la ideea unei reforme religioase pentru conaționalii săi, beduini rătăcitori ai deșertului arab, Mahomed se dedă meditațiilor religioase vreme îndelungată, după care își începe activitatea publică în Meca, locul său de origine, vestind pe Allah, singurul Dumnezeu, și pe el, Mahomed, profetul său.

În Meca nu este luat în serios, nici crezut. Fuge la Medina, unde predica sa e încoronată de succes. Această fugă, intitulată *hegira*, este socotită drept începutul erei musulmane: anul 622. De aici profetul decretează „războiul sfânt" pentru răspândirea credinței în Allah și în profetul său. Arabii, entuziasmați de spiritul războinic al noii religii, o răspândesc cu sabia în Siria, Persia, Egipt, nordul Africii, Spania și chiar Franța, de n-ar fi fost victoria lui Carol cel Mare, care să înfrângă avântul acestor noi năvălitori. În răsărit, ajutat și de prielnice împrejurări politice, mahomedanismul se întinde în mai toată Asia — numai în India sunt peste 60.000.000 de mahomedani — și în Europa orientală, distrugând Imperiul bizantin și înfloritoarea viață creștină din aceste părți.

Doctrina mahomedanismului este cuprinsă în *Coran*, cartea lor sacră, care e un amestec deformat de puncte de credință luate din Vechiul Testament și [de] principii de morală luate din Noul Testament. Din mozaism, ia ideea monoteistă a unui singur Dumnezeu, concretizat în Allah. Acestuia îi adaugă pe profeții Vechiului Testament: Avraam, Moise, Ioan Botezătorul și pe însuși Iisus, căruia îi dă [un] loc de frunte între aceștia. Însă cel mai mare dintre profeți este el însuși, Mahomed, care este trimisul special și ultim al lui Allah: Paracletul, cel prezis de Evanghelie. Învățăturile morale — unele din ele, și anume cele luate din creștinism, curate și frumoase — sunt însoțite de un întreg ceremonial de rugăciuni, genuflexiuni, spălări rituale, posturi, care sunt zilnice, afară de cel mare, al Ramadanului etc.

Aceste prescripții morale sunt însă incompatibile cu latura senzuală în care e concepută în islamism atât viața de aici, cât și cea viitoare din sânul lui Allah. De asemenea ele sunt anihilate de principiul fatalismului, predicat de Mahomed. Acest fatalism a fost cel care a dat avântul războinic și puterea de expansiune pe care a avut-o mahomedanismul. Astăzi el se găsește într-o vădită decădere și locul său începe să-l recucerească creștinismul.

LECTIA a XXII-a

1. Biserica romano-catolică. 2. Biserica protestantă.

1. Biserica romano-catolică, ca și cea protestantă, face parte din trunchiul comun al creștinismului. Totuși, ele s-au rupt de comuniunea cu dreapta credință, deși biserica romano-catolică revendică pentru sine catolicitatea, adică universalitatea și unitatea credinței.

Vom afirma însă de la început că nici una, nici alta (și desigur, cea protestantă mai ales) nu-și pot revendica pretenția de adevărată religie creștină, așa cum ne-a lăsat-o Mântuitorul Hristos, fiindcă s-au îndepărtat de la predania Bisericii apostolice.

Biserica romano-catolică s-a rupt de la ecumenicitate:

a. Fiindcă și-a decretat, peste consensul celorlalte biserici, un primat papal de drept divin, care nu rezultă decât din dorința de măriri deșarte a episcopului Romei, pe câtă vreme întâietățile în biserică sunt numai onorifice și stau în legătură cu menținerea unității canonice și dogmatice din sânul bisericii, iar singurul cap al bisericii este Mântuitorul;

b. Pentru că a născocit, ca un corolar al acestei trufii, infailibilitatea papei în materie de definire a învățăturii, ceea ce este, după cum s-a arătat în capitolul despre biserică, o inovație cutezătoare și absurdă, pentru că se investește cu un astfel de atribut un om ce nu poate fi în afară de greșeală, în locul Bisericii sobornicești „singura infailibilă";

c. Fiindcă și-a decretat o autoritate lumească și regească, amestecând atribuțiile puterii spirituale cu cele temporare, care fac încă din papalitate un stat cu coloratură politică și cu o întreagă poliție diplomatică în loc de așezământ pur bisericesc, arogându-și titulatura de biserică monarhică;

d. Fiindcă a înscris în istorie pagina inchiziției și a indexului, care au însemnat silnicie sângeroasă și intoleranță;

e. Fiindcă, în lupta pentru prozelitism, a încurajat infiltrația catolică pentru a favoriza etnic o națiune contra alteia;

f. Fiindcă a justificat toate incoerențele de doctrină și atitudini dubioase prin cazuistica iezuită;

g. Fiindcă a inovat în doctrină, pe lîngă punctele arătate mai sus, și următoarele: întrebuințarea azmei la Sfânta Euharistie, însoțită fiind această taină și de alte abateri; ideea de purgatoriu (curățirea sufletelor într-un foc înainte de a se preaslăvi în rai; celibatul preoților; adaosul *Filioque* la „Simbolul de credință". Aceste puncte, împreună cu primatul [papal], au povocat schisma de la 1054, de care singură Biserica romană este de vină.

Mai târziu s-au adăugat alte inovații, cum ar fi: indulgențele papale, teorie eronată care acordă papei puterea de a ierta păcatele pe bani și de a acoperi lipsa faptelor bune prin așa-zisele „merite prisositoare ale Domnului Isus Hristos, ale Maicii Domnului și ale sfinților", de care singur papa poate să dispună.

Indulgențele au provocat, pe lângă alte cauze, reforma lui Luther din veacul al XVI-lea. Apoi dogma infailibilității (Conciliul Vatican I, 1870) și dogma concepției imaculate, etc. Fără îndoială, în ciuda acestor grave abateri (care nu îndreptățesc Biserica romană să numească pe cea orientală „schismatică"), Biserica romano-catolică este foarte puternic organizată. Dispunând de puternicele ordine ale congregațiilor și de un puternic aparat misonar, și-a asigurat merite mari prin răspândirea ideii creștine la popoarele păgâne ale Africii, Asiei și Americii. Plină de prestigiul carității franciscane, al cărturăriei dominicane, cu un trecut de emulații științifice continuat și sporit și în prezent, la care se adaugă puternica sa organizație politică, Biserica catolică stăpânește milioane de suflete. Dacă se desface însă de trufia sa seculară și temporală și de novatisme, ea este menită să se integreze și cu mai multă strălucire în vadul bimilenar al Bisericii creștine adevărate.

2. Biserica protestantă. Protestantismul (reforma) s-a născut din mai multe cauze, din[tre] care sunt de notat:

a. Cauze intelectuale. Se știe că spre sfârșitul veacului al XVI-lea, când izbucnește luteranismul, Renașterea (în științe, arte, literatură) era în floare. Umaniștii făceau un fel de întoarcere spre antichitatea păgână, nu numai ca o reacțiune împotriva filosofiei scolastice a Evului Mediu, dar și contra

Bibliei însăşi. Această mişcare facilita şi în biserică ideea unei primeniri, a unei înnoiri, a unei reîntoarceri spre trecut, spre creştinismul primitiv;

b. Cauzele religioase. Paralel cu această mişcare intelectuală creşteau nemulţumirile faţă de libertinajul întronat în Biserica romană, în care disciplina slăbise, iar clerul se laicizase;

c. Cauze politice. Cezarismul şi autoritarismul papal născuseră tendinţa de dezrobire politică a statelor, în special a celor din Germania, care suferiseră mult îndeosebi din cauza luptelor între papi şi împăraţi. De aceea aceştia au fost cei care au şi ajutat ca insurecţia personală a lui Luther, izbucnită cu cearta pentru indulgenţe, să devină o mişcare generală şi naţională germană, rupând în două Biserica apuseană.

Luteranismul. Doctrina luterană a plecat de la combaterea abuzului cu indulgenţele, ca să ajungă la extrema cealaltă a ignorării oricărui preţ al faptei în actul mântuirii.

Luther[1] opune faptelor şi acţiunii harice a Bisericii mântuirea numai prin credinţă. Tăgăduind valoarea faptei, era natural să tăgăduiască şi influenţa Bisericii văzute, prin care se manifestau şi se valorificau faptele. Credinţa singură îndreptăţind mântuirea, nu mai era nevoie de o ierarhie învăţătoare de drept divin, nici de tainele sfinţitoare. Împărăţia lui Dumnezeu devine o lucrare pur interioară, iar singura autoritate şi regulă de credinţă este Sfânta Scriptură, pe care fiecare are dreptul şi puterea să o interpreteze după liberul său examen. În afară de Sfânta Scriptură nu există alt izvor al revelaţiei, deci se elimină şi valoarea Tradiţiei. În practică, luteranismul a trebuit să cedeze din rigiditatea teoretică şi să organizeze alte forme ale Bisericii văzute, rânduind un oficiu de predicaţie şi împărţire a tainelor, însă nu prin consacrare — sfinţire —, ci prin delegaţie din partea comunităţii. Din taine sunt păstrate numai două: Botezul şi Euharistia. Putere sfinţitoare are numai Botezul. Euharistia are numai importanţă simbolică, fiind un act de comemorare, cum este de altfel admisă şi penitenţa, ca un act public [alcătuit] din meditaţii pioase şi examen de conştiinţă. Din aceste principii care stau la baza protestantismului, se vede că el nu are un criteriu statornic spre a se putea închega şi fixa. De aceea feluritele curente şi direcţii ivite în sânul său, plecând de la

anglicanismul care admite ierarhia, şi până la zwinglianism şi calvinism, care exclud orice eficacitate a ei. Liberul examen şi lipsa unei ierarhii conducătoare au pulverizat protestantismul şi l-au deformat până la excluderea lui din sânul creştinismului. Fără unitate, fără conducere, fără sfinţenie, fără ecumenicitate, ce element mai poate aduce protestantismul în comuniunea religiei creştine adevărate? Liberalismul protestant s-a transformat în individualism şi raţionalism. În mare măsură el a încetat să mai fie [o] religie, dizolvându-se în filozofie. De aceea şi lupta internă în care se zbate protestantismul între ortodoxism şi liberalism. Cei dintâi vor să păstreze cel puţin resturile dogmatice şi de cult ce le-au mai rămas din creştinism, ceilalţi vor să tragă ultimele concluzii ale liberului examen. De aceea şi tendinţele „ortodocşilor" protestanţi de a se uni cu Biserica ortodoxă, căutând doar o bază comună pentru reintrarea în masa Ortodoxiei. De aceea şi neîncetatele congrese pan-creştine iniţiate de protestanţi.

LECȚIA a XXIII-a

1. Temeiurile dogmatice și morale ale Bisericii Ortodoxe. 2. Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică creștină.

1. Temeiurile dogmatice și morale ale Bisericii Ortodoxe. Prin Biserică creștină se înțelege totalitatea celor care cred în Iisus Hristos, mărturisindu-l ca Fiu al lui Dumnezeu. În acest înțeles, Biserica creștină este una, după cum și „Simbolul de credință" ne arată în articolul 9: „Cred într-una sfântă, sobornicească și apostolească Biserică". Totuși, în chip obișnuit, se zice Biserica Ortodoxă, Biserica romano-catolică, Biserica protestantă, Biserica armeană etc., după caracterul învățăturii fiecăreia. Toate au însă un fundament creștin, mai apropiat sau mai depărtat de învățătura Bisericii primitive.

Din acest punct de vedere, Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică creștină, întrucât este singura care a păstrat neschimbată învățătura dată de Mântuitorul și de Sfinții apostoli.

E drept că fiecare biserică pretinde că numai ea ar fi adevărata biserică a lui Hristos; dar aceste pretenții nu pot fi susținute în fața temeiurilor dogmatice pe care le prezintă Biserica Ortodoxă. Însăși istoria nepărtinitoare a creștinismului ne arată cum, în decursul timpurilor, fie din cauza ereziilor, fie din cauza diferitelor împrejurări și interese politice, s-au despărțit de trunchiul cel drept al adevăratei credințe diferite ramuri de credincioși, cum au fost nestorienii în veacul al V-lea, bisericile monofizite (armeană și coptă) prin veacul al VI-lea, Biserica romano-catolică în veacul al XI-lea iar, din aceasta, în veacul al XVI-lea, Biserica protestantă cu diferitele ei ramificații: luterană, anglicană etc., și cu nesfârșitul număr de secte ce răsar mereu din sânul protestantismului.

Față de toate acestea, singură Biserica Ortodoxă a păstrat cu sfințenie credința de la început, deși a avut de luptat cu greutăți interne și externe nespus de mari.

Lăsând la o parte bisericile monofizite și pe cea nestoriană, care sunt de mult ieșite din sânul comunității creștine, și

care au fost condamnate la Sinoadele III, IV și V ecumenice, rămâne a dovedi adevărul învățăturii Bisericii Ortodoxe numai față de Biserica romano-catolică și protestantă. Aceasta rezultă din chiar temeiurile dogmatice și morale care stau la baza Bisericii Ortodoxe.

a. Față de Biserica romano-catolică, vom arăta că punctele în care aceasta se deosebește de Biserica Ortodoxă constituie erezii și inovații ce se abat de la dreapta credință și de la dogmele formulate prin Sinoadele ecumenice.

Astfel, adaosul *Filioque* („și de la Fiul") introdus în „Simbolul de credință" de Biserica romano-catolică încă înainte de a se despărți de Biserica de Răsărit, este o erezie, căci denaturează dogma despre Sfânta Treime în privința celei de-a treia persoane, adică a Sfântului Duh despre care, în Simbolul niceo-constantinopolitan, articolul 10 , se spune că purcede numai de la Tatăl, potrivit cuvintelor Mântuitorului: „Iar când va veni Mângâietorul pe care Eu îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine" (In. 15, 26).

Dreapta învățătură, ce a existat de la început în Biserica creștină, că Hristos este capul și conducătorul Bisericii, după cum însuși El ne spune: „Nici învățători să nu vă numiți, că Învățătorul vostru este unul: Hristos" (Mt. 23, 10), și după cum întărește Sfântul apostol Pavel în Epistola către Efeseni: „Bărbatul este cap femeii, precum Hristos este cap Bisericii" (5, 23), este desființată și schimbată de Biserica romano-catolică prin învățătura introdusă de ea, cu mult înainte de a se despărți de Biserica Ortodoxă, că papa, adică episcopul Romei, este capul Bisericii creștine. Iar la aceasta au adăugat în urmă și dogma nouă despre infailibilitatea papei, adică însușirea pe care ar avea-o papa de a nu putea greși. Față de aceste rătăciri, Biserica Ortodoxă învață, potrivit Sfintei Scripturi și Sfintei Tradiții, că autoritatea bisericească cea mai înaltă, care nu poate greși, este Sinodul tuturor episcopilor Bisericii, având drept conducător sau cap al ei pe Hristos, care o conduce în chip nevăzut, după cum El însuși spune: „Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor" (Mt. 28, 20).

De asemenea, Biserica romano-catolică se depărtează de învățătura și Tradiția adevărată a Bisericii prin introducerea

în decursul timpurilor a mai multor inovații precum: săvârșirea Tainei Euharistiei cu azimă sau pâine nedospită, pe când Biserica Ortodoxă săvârșește Sfânta Euharistie cu pâine dospită, conform învățăturilor evanghelice, pentru că Iisus, la Cina cea de Taină, când a întemeiat Sfânta Euharistie, a întrebuințat pâine dospită, cum arată Sfinții Evangheliști: Matei (26, 26), Marcu (14, 22) și Luca (22, 19); admiterea unui foc curățitor, numit *purgatoriu*, unde se expiază păcatele ușoare ale răposaților care și-au dobândit iertarea în viață; celibatul preoților, adică constrângerea acestora de a trăi necăsătoriți și alte inovații ca: indulgențele, imaculata concepție etc., prin care această biserică s-a depărtat de la adevărata învățătură creștină. Biserica Ortodoxă a combătut întotdeauna și a condamnat [aceste inovații], fie prin Sinoade ecumenice, fie particulare, recunoscute apoi de întreaga biserică de Răsărit.

b. Față de Biserica protestantă, care s-a depărtat și mai mult decât cea romano-catolică de adevărurile creștine, Biserica Ortodoxă a avut aceeași atitudine de a respinge și combate învățăturile ei greșite. Astfel, afară de ereziile pe care protestanții le-au moștenit de la romano-catolici, Biserica Ortodoxă combate și condamnă învățătura greșită a Bisericii protestante, care nu recunoaște Sfânta Tradiție ca al doilea izvor al revelației divine pe lângă Sfânta Scriptură. Mântuitorul n-a scris nimic din învățătura sa, ci a predicat-o numai prin viu grai și tot așa au făcut și unii din apostolii săi. Prea puțini din aceștia au scris și [nici măcar toate] cele ce a făcut și a învățat Iisus, căci Sfântul Evanghelist Ioan ne spune în Evanghelia sa: „Alte multe minuni a făcut Iisus înaintea ucenicilor săi, care nu sunt scrise în cartea aceasta" (20, 30). Iar în privința importanței Sfintei Tradiții, putem să ne lămurim din cuvintele Sfântului apostol Pavel către tesaloniceni: „Deci, dar, fraților, stați neclintiți și țineți predaniile pe care le-ați învățat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastră" (2 Tes. 2, 15).

De asemenea, Biserica Ortodoxă combate erezia protestanților referitoare la mântuirea omului numai prin credință (*sola fide*), întemeindu-se și pe cuvintele Mântuitorului care zice: „Nu oricine îmi zice: Doamne, Doamne! va intra întru împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu, Celui din ceruri" (Mt. 7, 21); adică nu e suficientă numai credința, ci trebuie și fapte bune pentru mântuirea omului.

Biserica Ortodoxă combate și învățătura protestanților referitoare la Sfintele Taine, din care ei nu primesc decât Botezul și Sfânta Euharistie, și pe acestea în chip greșit, adică Botezul prin stropire, iar Sfânta Euharistie ca un act de comemorare, iar nu de reală transsubstanțiere.

În sfârșit, Biserica Ortodoxă deține adevărata învățătură creștină când combate și celelalte rătăciri ale protestanților, precum: desființarea ierarhiei, conducerea bisericii de către comunitate, înlăturarea cultului Sfintei Fecioare, a sfinților, a icoanelor etc., care sunt tot atâtea abateri de la dreapta credință, abateri care au fost combătute în „Mărturisirea ortodoxă" a lui Petru Movilă și condamnate de Sinoadele de la Iași (1642) și Ierusalim (1672).

Temeiurile morale ale Bisericii Ortodoxe izvorăsc din cele dogmatice, după cum însăși morala creștină [se] naște din învățătura lui Iisus Hristos și a apostolilor săi. Dovedit fiind că temeiurile dogmatice profesate de Biserica Ortodoxă sunt cele adevărate, rezultă de la sine că și temeiurile morale izvorâte din acestea vor fi conforme cu adevărata învățătură creștină.

La romano-catolici, și mai ales la protestanți, mare parte din adevărurile dogmatice ale bisericii creștine fiind alterate, vor fi alterate și învățăturile morale izvorâte din ele. Învățătura iertării păcatelor prin indulgențe în Biserica romano-catolică, cazuistica acesteia în calificarea faptelor, deviază de la adevărata morală și a fost una din cauzele care au dus la schisma protestantă, alături de reaua faimă de care se bucura Biserica catolică, unde catolicism însemna iezuitism (și acesta fariseism), iar vechea inchiziție n-a dispărut cu totul. De asemenea, la protestanți, anularea valorii faptelor în actul mântuirii duce la formalism sau quietism, dacă nu de-a dreptul la imoralism, cum este cazul în atâtea din diferitele secte în care e pulverizat protestantismul.

2. Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică creștină. Numai Biserica creștină Ortodoxă a rămas credincioasă învățăturii și moralei Bisericii apostolice și ecumenice, păzind-o neștirbită în decursul veacurilor. Ea singură se poate numi cu adevărat *Biserica Creștină Ortodoxă*.

NOTE

Lecția I

1. În prima ediție: „Necesitatea cunoștințelor generale ale religiei creștine"; îndreptarea am făcut-o în funcție de contextul corect (vezi § 2), n.ed.

2. Este vorba de cunoscuta „Apărare" pe care Socrate o va fi rostit în fața tribunalului atenian, *Heliaia*, în anul 399 î.Hr., după care Platon a scris nu mai puțin cunoscuta „Apologia Sokratous", tradusă în limba română, de regulă, prin „Apărarea lui Socrate", n.ed.

3. Apologetica nu poate fi înlocuită de dogmatică, cum cred adversarii ei din lumea teologică, în special protestanții, care cred că o bună dogmatică e cea mai bună apologetică (Vezi: Paul Wernle, „Einf¨hrung in das theologische Studium"), și nici confundată cu filosofia religiei, cum ar vrea partizanii ei din lumea filosofică, adepții kantieni ai unei „Religii în limitele rațiunii".

4. Fericitul Tertulian († 220), scriitor apologet, e autorul vestitei *Apologeticum*, scriere de apărare a credinței creștine contra atacurilor filosofiei greco-romane. Tertulian folosește în apărarea sa armele rațiunii, deci nu putea, tot el, să declare absurdul drept dogmă a creștinismului. Acel *credo quia absurdum* al său se referea la refuzul filosofiei păgâne de a accepta dogma răscumpărării, pe care o declara absurdă.

5. Fericitul Augustin († 430), marele scriitor și filosof creștin care, prin formula *credimus ut cognoscimus*, stabilește justul raport dintre rațiune și credință, acordând un drept de prioritate credinței.

6. Anselm — Arhiepiscop de Canterbury († 119) —, premergătorul și părintele scolasticii catolice, reeditează formula augustiniană în al său *credo ut intelligam*, devenit lozincă a Evului Mediu. Anselm este autorul mult discutatului „argument ontologic", de natură strict rațională, pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu.

7. *Scolastica* este direcția teologico-filosofică întronată în Biserica de apus între veacul al XII-lea și al XV-lea. Pornind de la *credo ut intelligam* al lui Anselm, a ajuns la *intelligo ut credam* al lui Pierre Abelard († 1142), inversând deci rolurile și întronând în locul primatului credinței pe acela al rațiunii. Dogmele religiei, pentru a fi crezute, trebuiau să fie mai întâi trecute prin filiera rațiunii, ceea ce pentru scolastică era echivalent cu principiile logicii aristotelice. Tiraniei aristotelice [îi] era supusă atât credința, cât și

rațiunea, și eliberarea de ea a fost tendința firească și comună a amândurora. Renașterea a realizat aceasta pentru rațiune, mistica și apoi reforma pentru credință.În afară de abuzuri, scolastica își are merite reale pentru promovarea științei teologice [pre]cum și a cugetării filosofice. Opera lui Toma d'Aquino († 1274), care reprezintă și epoca culminantă a scolasticii și în care e păstrat justul raport dintre rațiune și credință, e demnă de toată admirația.

8. *Pozitivism* și *materialism* sunt două curente înrudite de cugetare. Pozitivismul afirmă că existența este redusă numai la datele perceptibile prin simțuri și verificabile prin experimente ale experienței noastre. Chiar dacă cugetarea ne duce către cauze care depășesc aceste date pozitive, ele nu interesează. Pentru știință sunt suficiente numai efectele cauzelor, adică fenomenele.

Materialismul reduce toată existența, indiferent de varietatea și diversitatea manifestărilor ei, la o singură cauză și la un singur element: materia.

9. Se numesc *fenomene* aspectele variate sub care se prezintă lucrurile. Formă, poziție, volum, culoare, consistență toate sunt în continuă schimbare și prefacere. Ele apar și dispar. Însă lucrul căruia ele aparțin rămâne. Deci nu aceste aspecte întâmplătoare — fenomenele — alcătuiesc ceea ce este esențial și permanent în lucru. Îndărătul lor rațiunea postulează un *ce* permanent și neschimbabil, care este cauza și rațiunea lor, și care formează esența lucrului, „lucrul în sine". Fenomenele sunt contingente, ele *pot fi*, dar pot și *să nu fie*, deosebindu-se de esența lucrului, care constituie însăși rațiunea lui de a fi; de aici și denumirea de *noumenon* (de la grecescul *noûs*, „rațiune").

10. *Agnosticism* — de la grecescul *gnosis* și *a* privativ — se numește direcția filosofică care, fără a tăgădui existența unor cauze sau a unei substanțe dincolo de lumea văzută a fenomenelor, afirmă numai că ele nu se pot cunoaște.

11. *Scepticismul* e direcția filosofică care afirmă că, întrucât noi nu putem cunoaște nimic precis asupra lucrurilor și asupra vieții, nici nu putem afirma ceva asupra lor. La antici, scepticismul a fost preconizat și practicat de sofiști. La moderni, reprezentanți mai de seamă sunt: francezul Pierre Bayle († 1706) și filosoful englez David Hume († 1776) și, în parte, de Voltaire.

12. Interconfesionalismul lui Lessing îl găsim exprimat în cunoscuta sa lucrare dramatică *Nathan der Weise* sub forma legendei celor trei inele deținute de un creștin, un mozaic și un mahomedan, fără a se ști care e cel veritabil.

13. Filosoful german Nietzsche era adversar al creștinismului din admirație pentru cultul forței din lumea greco-romană. Dragostea crestină este fundamental opusă „supraomului" preconizat de Nietzsche.

14. Schopenhauer concepea viața ca o realizare inconștientă a instinctului orb al „voinței de a trăi", fiind deci fatal înclinat către *nirvana* budismului indic.

15. *Francmasoneria* și, în timpul din urmă, *teosofia* numără adepți și în sânul societății noastre. Ei sunt recrutați dintre acele „suflete neliniștite" care, împletind raționalismul ateu cu principii ale religiei creștine, cred că pot face din religie un articol de sport sau de modă. E cazul teosofismului care a înlocuit în parte *spiritismul*. Tragica întâmplare a scriitoarei Bucura Dumbravă, care și-a găsit moartea în drumul spre Indii, unde fusese să vadă pe noul spirit întrupat, Krishnamurti, e pilduitor. Francmasoneria ascunde în schimb o ocultă acțiune a internaționalismului dizolvant și anticreștin.

Lecția a II-a

1. Raportul de „pură contemplație" intelectuală sau estetică față de o ființă absolută nu e religie. De ființa divină trebuie să depindă destinele și fericirea noastră, prin sancțiunea răsplătitoare a faptelor noastre morale.

2. Așa-numita „adorare interioară" nu e suficientă pentru a marca un act religios. Omul religios trebuie să fie și practicant al cultului inerent religiei.

3. Următorul pasaj din Max Müller este caracteristic pentru a evidenția cât de departe pot fi extinse sfera și noțiunea de religie, dacă nu se iau în considerare toate notele specifice care determină un act religios: „Se poate ca sălbaticul să nu aibă în limbajul său un cuvânt care să-i exprime sentimentul religios. Poate să nu aibă nici un fel de rugăciune. Dar când papuașul stă în fața fetișului său cu mâinile încrucișate întrebând dacă se poate sau nu ceea ce el dorește, aceasta este religie. Dacă Thales crede că toate lucrurile sunt influențate de zei, și Buddha din contră — aceasta e religie. Dacă tânărul brahman pune dimineața, la răsăritul soarelui, un braț de vreascuri peste focul sacru, pronunțând cuvintele rugăciunii prescrise, aceasta e religie. Dacă un filosof ateu se pleacă înaintea unei amintiri și dacă își consacră activitatea binelui public — și aceasta e religie."

4. *Magia* și *vrăjitoria* nu pot fi socotite drept forme ale religiei, deși ele implică un raport cu spiritele superioare, bune sau rele. Acest raport este de altă natură decât cel religios. Spiritul în magie este „constrâns" a intra în legătură cu omul, datorită unor anumite

formule și practici. Magia și religia au existat alături una de alta, dar s-au deosebit întotdeauna între ele, chiar la popoarele cele mai primitive. De aceea e greșită părerea că religia s-ar fi dezvoltat din magie, care ar fi precedat-o.

5. „Suntem legați de Dumnezeu cu unirea adevăratei cinstiri" — *deo religati simus*, zice Lactanțiu, de unde își și primește numele religia — *religio* — iar nu de la cuvântul *relegere*, cum explică Cicero. Definiția și deducția lui Lactanțiu sunt mai proprii caracterului spiritual al religiei creștine, cea a lui Cicero — mai apropiată de caracterul cultual al religiei romane.

6. Se numesc religii naturale toate religiile care își au originea în sâmburele rămas nealterat al revelației primordiale dată omenirii la creație prin Adam, și care s-au dezvoltat sub impulsul revelației naturale și permanente a lui Dumnezeu în lume, care este Universul. Religii naturale au fost toate religiile popoarelor vechi: ale inzilor, egiptenilor, grecilor, romanilor etc. și sunt religiile popoarelor păgâne de azi. Spre deosebire de ele, se numesc religii supranaturale sau revelate mozaismul și creștinismul, care s-au bucurat de revelații speciale din partea divinității.

7. Auguste Comte — întemeietorul pozitivismului — a încercat să înființeze și el o nouă religie, opusă celei creștine. Divinitatea adorată în această religie pozitivă era „umanitatea" însăși, considerată ca o ființă vie și eternă — „Le Grand Être" — care își avea templele și sfinții săi — spiritele marilor oameni de știință decedați. Aceasta nu era o slăbiciune de bătrânețe a lui Auguste Comte, cum cred pozitiviștii, ci dovada evidentă că religia nu se poate elimina nici din lume, nici din sufletul nostru.

8. Se numește *intelectualism* direcția care afirmă că religia s-a născut din necesitatea intelectuală pe care a avut-o omul de a-și explica lumea și fenomenele ei. De aceea omul și-a făurit noțiunea de spirit atotputernic cu care să explice fenomenele neînțelese. Acesta este și primul stadiu de dezvoltare al inteligenței umane. Lui i-a urmat cel de-al doilea, stadiul filosofic sau metafizic, după care a urmat stadiul pozitivist, în care fenomenele, pentru a fi explicate, nu mai au nevoie nici de „spiritele" religiei, nici de „absolutul" filosofiei. E cunoscuta teorie a celor trei stadii a lui Auguste Comte. Această teorie nu poate explica însă nici supraviețuirea religiei peste stadiul metafizic, și nici coexistența ei cu cel pozitivist.

9. Sociologii afirmă că religia s-ar fi dezvoltat ca un proces firesc și natural al masei. Odată cu familia și tribul, s-a născut și amintirea „strămoșului" comun, care a dat naștere unui cult și din care s-a dezvoltat apoi religia. De unde s-a luat însă elementul de „supranatural" și „spiritual" care s-a adăugat strămoșului comun e o întrebare la care sociologia nu poate răspunde.

10. *Evoluționismul* încearcă să dea o explicație naturală religiei plecând de la ideea de „spirit" deosebit de „corp", pe care și-a făcut-o omul primitiv, din revenirea în vise a sufletelor celor morți. Din aceste spirite, înzestrate cu puteri supranaturale, au rezultat zeii. Acest animism ar fi deci forma primitivă din care s-a dezvoltat religia, trecând de la cultul strămoșilor prin totemism și fetișism la *naturism*, adică înzestrarea cu astfel de spirite a fenomenelor naturii. Evoluționismul nu explică însă suficient apariția noțiunilor de „spirit" și „divinitate" cu care operează, iar faptele contrazic procesul evolutiv propus de el.

11. Raționaliștii explică religia ca o invenție a oamenilor de stat pentru a-și întări autoritatea față de mase. Ei nu pot explica însă de unde au luat aceștia ideea de „divin" de care voiau să se folosească.

12. *Totemul*, adică animalul în care s-a întrupat spiritul unui strămoș și devenit prin aceasta *tabu*, adică „prohibit", „sacru", nu e posibil decât prin existența ideii de spirit nemuritor, iar *fetișul* își are puterea tot numai prin acest spirit, rău sau bun, care e întrupat în obiectul adorat. De asemenea, un fenomen al naturii nu a putut căpăta semnificații religioase decât după ce omul a avut deja ideea despre o astfel de idee supranaturală.

13. Cunoscutul explorator și cercetător al popoarelor, englezul Tylor, ne relatează că și la popoarele cele mai primitive, la care e în funcție politeismul cel mai degradant, cum sunt zulușii din Africa, există amintirea unei divinități unice, pe care au adorat-o la început: *Unculu-unculu*, adică „Marele Tată" pe care l-au uitat însă, adorând în locul lui alte spirite inferioare. De asemenea, la triburile Bantu există credința în marele zeu *Mu-Lungu*, adică „Părintele tuturor zeilor" etc.

14. Creștinismul nu este religie evoluată din religiile anterioare. El e forma absolută a religiei și exclude și posibilitatea unei noi religii către care ar putea evolua.

Lecția a III-a

1. Prin *realitate*, în cea mai largă accepție a cuvântului, se înțelege tot ceea ce este sesizat de conștiința noastră. Prin diferite procedee logice, cercul ei poate fi extins sau restrâns după scopurile pe care le urmărim. Avem astfel o realitate fizică alături de una psihică, o realitate spirituală față de una materială. Psihologic însă ea formează un tot, de aceeași calitate și aceeași egală îndreptățire.

2. Filosofia însemna la greci „știința pură", setea de a ști. Era „știința pentru știință", cum o definea Socrate, spre deosebire de „arta de a folosi" a sofiștilor vechi, de care se apropie pozitivismul modern.

3. Prin *realitatea noumenală* sau *inteligibilă* se înțelege elementul permanent pe care rațiunea îl atribuie lucrurilor îndărătul variatelor și schimbătoarelor fenomene prin care acestea apar simțurilor noastre.

4. Științele exacte reduc realitatea la ceea ce se poate măsura și cântări, deci la materie. În loc de culori — un număr de vibrații, în loc de acte de voință — un anumit grad de tensiune musculară etc.

5. Fenomenele sufletești, deși sunt realitatea imediată a conștiinței, scapă metodei științelor exacte. Între un act de cugetare și echivalentul energiei cerebrale folosite, care ideal s-ar putea evalua, raportul este și rămâne incomensurabil. Pe lângă aceasta, lumea fenomenală este imensă, fie în diversitatea, fie în profunzimea ei, și nu poate fi redată nici măcar printr-un raport logic, cu atât mai puțin printr-unul cantitativ, mecanic. (A se vedea în această privință interesantele constatări ale lui H. Bergson în *Les donnés immediates de la conscience* și Rickert în *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*.)

6. Orice încercare de a făuri o concepție generală despre lume din partea „științelor exacte" e fatal unilaterală și incompletă. Numai filosofia singură, care este știința prin excelență - *theoria* -, poate da un principiu unic și universal, sub care să fie cuprinsă întreaga realitate. (A se vedea mai pe larg în lucrarea mea „Filosofia și istoria ei".)

7. Adică să se dezintereseze de cauzele primare ale lucrurilor. Știința pozitivă se mărginește, în chip intenționat, numai la fenomene și legătura dintre ele, fără a se ocupa și de cauzele lor.

8. Experiența, care este câmpul de observație al științelor exacte, nu cuprinde numai datele brute ale sensurilor, ci e un complex între acestea și principiile rațiunii. Un fenomen nu este perceptibil decât transpus în timp și în spațiu, într-un raport de cauze și efecte, de asemănare și deosebire etc., care sunt forme de cugetare fundamentală, deci *categorii*. De aceea nici nu se poate vorbi de o obiectivitate absolută a experienței.

9. Tendința de sintetizare și unificare a realității de care este animată rațiunea umană ne duce fatal către un principiu unic, către o realitate absolută, cuprinzătoare a totului, către acea „ancorare la țărmul unei metafizici religioase" de care nu se poate eschiva nici un sistem de filosofie care-și cugetă complet și onest obiectul.

10. Cuvintele au fost rostite în faimoasa cuvântare ținută de fiziologul E. du Bois Reymond (1818-1896) la Congresul naturaliștilor din Berlin și publicată sub titlul: „Grenzen der menschlichen Erkenntniss", tradusă și în românește de Titu Maiorescu în „Convorbiri Literare". („Nu știm, nu vom ști niciodată" — lat. — n.ed.).

Lecția a IV-a

1. În prima ediție, „Monogenism și poligenism"; întreaga terminologie științifică a fost adusă la zi, n.ed.

2. Universul fizic s-a dezvoltat treptat, dintr-o masă de nebuloasă primă, în virtutea mișcării de rotație și translație cu care a fost dotată, dintru început, materia.

3. Conform teoriei darviniste, speciile vegetale și animale s-au dezvoltat treptat unele din altele, de la formele simple la cele mai complicate, în virtutea „selecției naturale" și a „luptei pentru existență". Darwin a restrâns procesul numai la lumea organică și din aceasta, numai la om. Extinderea de la anorganic la om e opera adepților lui și în special a naturalistului german Haeckel, fanaticul propagandist al „generației spontanee" și al descendenței omului din maimuță.

4. Doctorul olandez Dubois a descoperit în 1894 în insula Jawa resturile unui schelet — craniul, câțiva dinți și un femur — pe care Haeckel le-a declarat ca resturi ale unui tip intermediar între om și maimuță și pe care l-a botezat: *Pithecantropus erectus*, adică maimuța-om cu poziția verticală. Reconstituirea s-a dovedit însă a fi cu totul arbitrară.

5. În 1857 s-au descoperit la Neanderthal — Germania, resturile unui schelet [despre] care s-a crezut că reprezintă un tip intermediar între om și maimuță. Ulterior s-a constatat însă că avem de-a face cu un schelet al rasei umane obișnuite, după cum a recunoscut aceasta însuși darvinianul Huxley.

6. Prin „unghi facial" se înțelege unghiul format din linia care pleacă din mijlocul frunții și merge până la nas și o alta care merge de la nas la baza urechii.

7. Maimuțele antropoide — cimpanzei, urangutani — au, din punct de vedere anatomic, aceeași structură a organelor vocale și bucale, deci ele ar trebui să poată vorbi dacă graiul n-ar constitui o deosebire esențială între om și animal și n-ar presupune existența unui suflet.

8. Dacă omul ar fi produsul biruinței „celui mai puternic" în lupta pentru existență, el ar trebui să fie și cel mai bine înzestrat față de speciile din care ar fi evoluat. Ceea ce nu e cazul. Inteligența care i-ar fi asigurat prioritatea a trebuit să apară, conform teoriei evoluționiste, cu mult mai târziu și deci nici ea nu poate explica biruința rasei umane.

9. Conform teoriei ontogenetice, preconizată de Haeckel, omul, în faza embrionară, ar trece prin toate fazele prin care a trecut specia animală — filogeneza —, și Haeckel stabilește vreo 30 de

astfel de faze, începând de la cea unicelulară a monerelor şi până la organismul uman. Pentru a-şi documenta teoria, Haeckel a recurs la falsificarea planşelor comparative între embrionul fetusului uman şi cel al vertebratelor (al cocoşului şi câinelui), vrând să demonstreze identitatea dintre ele, cerută de teoria sa. La demascarea faptului, Haeckel a răspuns că, întrucât faptele nu se supun „deocamdată" teoriei sale, ele trebuie corectate; şi pentru a elimina „eroarea" creaţionismului, e permis chiar şi falsul ştiinţific.

10-11. Brahicefal se numeşte craniul scurt şi larg la bază; iar dolihocefal, craniul lunguieţ şi teşit.

12. „Prognatism" se numeşte proeminenţa maxilarului superior.

13. Tipul brahicefal se încrucişează cu cel dolihocefal în sânul aceleiaşi rase, ba chiar al aceluiaşi popor. La europeni şi, în speţă, la români, ambele tipuri alternează. Cel mult se poate stabili o preponderenţă a brahicefalicului.

14. În locul clasicei împărţiri între rasa albă, neagră etc., se caută acum o altă împărţire: rasa mediteraneană, rasa iranică etc., în care vechile rase apar amestecate şi grupate după alte criterii decât cele fizice.

15. Unghiul facial al cimpanzeului, antropoidul cel mai apropiat de om, nu trece de 35 grade, pe când alte mamifere îl au între 42-45 grade. La om, el începe cu 90 grade şi coboară până la 70 grade.

16. Tipul mongolic şi aric din podişul Iranului, amestecul din sudul Mediteranei, rasa malaeziană, rasa mixtă a pieilor roşii din America etc.

17. Mulatrii, amestec de rasă albă şi neagră; mexicanii, amestec din vechii băştinaşi şi spaniolii cuceritori etc.

18. La mai toate popoarele, chiar la cele mai primitive din centrul Africii şi Australia, [pre]cum şi la vechii locuitori ai Americilor, indiferent de diversitatea actualelor forme de religie, se găsesc credinţe religioase comune: credinţa într-un singur Dumnezeu, în potop, în căderea în păcat, în şarpe ca principiu al răului, şi chiar ideea răscumpărării.

Lecţia a V-a

1. Senzualismul erotic al religiilor indice, cultul zeiţei Isis la egipteni, al zeiţei Cybela la asiro-babilonieni, adoptate şi la romani. În genere, religia grecilor şi romanilor era amorală, dacă nu direct imorală. Mitologiile sunt dovada.

2. Ataraxia — liniştea indiferentă faţă de viaţă — era principiul moral, suprema înţelepciune a stoicilor.

3. Imperativul „tu trebuie" — *du sollst* — era principiul decretat de morala autonomă şi raţionalistă a kantianismului şi de care trebuie să se conducă conştiinţa noastră în faţa oricărei acţiuni morale.

4. Antinomiile sunt principii egal îndreptăţite de raţiunea noastră şi care totuşi se exclud.

5. Evoluţionismul etic deduce ideea de bine din instinctul de conservare a individului transformat în altruism pentru conservarea speciei.

6. După autonomismul moral, omul îşi are în propria sa conştiinţă principiile de conducere în acţiunile morale.

7. *Morala eteronomă* e aceea ale cărei legi sunt impuse de o altă putere, în afară şi mai presus de conştiinţa noastră. Morala creştină este eteronomă, întrucât principiile ei sunt date de Dumnezeu.

8. „Moralism" e numită direcţia care face din principiile de morală principiul suprem al existenţei.

9. În *Critica raţiunii practice*, Kant postulează ca necesare pentru realizarea binelui integral existenţa unui Dumnezeu răsplătitor şi a unei vieţi viitoare, în care să se poată realiza complet binele.

10. Frumosul „estetic" nu este echivalent cu frumosul „natural", care în sine este a-estetic. Spre exemplu: un colţ pitoresc al naturii poate fi plăcut, dar nu frumos în sens estetic. E un aspect întâmplător şi schimbător al naturii, dar nu artă, deoarece el nu beneficiază de caracterul „eternităţii". Numai transpus în culori sau prins în noţiuni-cuvinte, deci smuls din cadrul schimbător şi relativ al fenomenului, este înălţat către regiunea artei.

11. Raporturile stabilite de inteligenţă între fenomene sunt cele de generalizare şi abstractizare, cele stabilite de sentimentul estetic sunt de individualizare şi plasticizare.

12. Dezinteresul estetic înseamnă o „depersonalizare" a subiectului în clipa emoţiei sau creaţiei artistice. Dar aceasta nu elimină elementul etic din creaţia artistică, ci îl reclamă în chip necesar. „Imoralul" ar tulbura starea de „pură contemplaţie" necesară artei.

13. „Totem" este denumirea dată animalului sau plantei în care se crede că e întrupat „spiritul strămoşului" şi devenite prin aceasta obiecte sacre — *tabu* —, adică prohibite oricărei atingeri. „Fetiş" e obiectul artificial, „idolul", în care se crede că e întrupat un spirit protector sau dăunător. Asupra rolului religiei în alcătuirea familiei şi a tribului, a se vedea admirabila lucrare a lui Fustel de Coulange, *La Cité Antique*.

14. Despre principiile revoluţiei franceze ca răsturnare a creştinismului şi îndeosebi despre maxima lor caricaturizare în comunism, s-au pronunţat mulţi gânditori contemporani. V. de exem-

plu, în legătură cu succesul comunismului ca eshatologie creștină inversă, M. Eliade, „Miturile lumii moderne", n.ed.

15. Teoria religiei cauzatoare de progres (iar nu de mântuire) este vehiculată astăzi de cei mai aplicați gânditori postmoderni, care sunt de părere că modernitatea este urmarea moralei platonico-creștine. A fi modern se identifică cu credința în valoarea noului, ceea ce duce la o perpetuă secularizare, abandonare a sacrului și încredere în progres; progresul ca valoare în sine se îndreaptă doar către un ulterior progres, „rutinizându-se" (Arnold Gehlen, *Die Säkularisierung*) producând trecerea de la istoria salvării la ideologia profană a progresului. Creștinismul ar purta deci în sine germenul desacralizării; să mai adăugăm că acești cercetători se referă în mod expres la creștinismul catolic, n.ed.

Lecția a VI-a

1. După cunoscutul filosof și teolog protestant Fr. Schleiermacher, ideea de divinitate este identică cu aceea de „infinit". După Max Müller, cu „nemărginitul". După Hegel și Schelling, cu „absolutul". După Fichte, cu „ordinea morală universală"; după Kant, cu „idealul regulativ", postulat de rațiune pentru închegarea într-un tot sintetic al realității. După Spinoza, cu „substanța"; după Leibniz, cu „monada primă".

2. *Deismul* desparte pe Dumnezeu de lume, *panteismul* îl confundă și-l contopește cu ea.

3. „Contingente" se numesc fenomenele, fiindcă nu-și au rațiunea existenței lor în ele însele și cer pentru aceasta o altă cauză.

4. Acest fel de agnosticism se numește „metodologic", fiindcă ignorarea existenței absolutului e admisă din motive de metodă, și anume pentru simplificarea câmpului de cercetare, fără a fi negată însă.

5. Agnosticismul devine metafizic când tăgăduiește existența unui absolut. Aici nu mai avem de-a face cu o chestie de metodă, ci cu o afirmare pozitivă.

6. *Noumenon*, elementul permanent al lucrurilor, cerut de rațiune, spre deosebire de *fenomen*, elementul schimbător al lucrurilor, perceput de simțuri.

7. „Forme categoriale" se numesc acele principii fundamentale prin care inteligența percepe realitatea. Aceste forme sunt: de cantitate, de calitate, de relație și de modalitate.

8. „A trebuit să suprim știința pentru a face loc credinței", zice Kant în introducerea la a doua ediție a *Criticii rațiunii pure*.

9. Dualismul kantian constă în necesitatea afirmării de către rațiunea practică a noțiunilor de Dumnezeu, suflet și viață viitoare, pe care le neagă sau nu le poate dovedi rațiunea teoretică.

10. Ideea de Dumnezeu e admisă teoretic de Kant numai ca o ficțiune, deci „ca și cum ar fi o realitate", acel *als ob* din *Dialectica transcendentală*.

11. Respingerea „tradiționalismului" pare a fi o apreciere grăbită a autorului; Ortodoxia însăși e o religie „tradiționalistă" care are la bază două tradiții: cea revelată, a Sfintei Scripturi, și Sfânta Tradiție (*Paradosis*) — transmitere a mesajului apostolic. De altfel, în Lecția a XIX-a, autorul revine asupra acestor aprecieri, n.ed.

12. Psihologul american William James, întemeietor al curentului pragmatist din filosofia modernă și autor al vestitei scrieri *Experiența religioasă*.

13. Realitatea lui Dumnezeu, admisă ca un fapt de conștiință de „pragmatism" și „intuiționism", nu este suficientă pentru religie care cere ca această realitate să fie o existență extra-mentală, obiectivă și pozitivă.

14. E cel puțin bizară respingerea *in corpore* a misticii de către un profesor de apologetică, cu atât mai mult cu cât argumentele utilizate sunt identice cu ale confraților materialiști... Ortodoxia n-a respins niciodată cunoașterea rațională, dar a atribuit un loc deopotrivă de însemnat unei alte căi de cunoaștere a lui Dumnezeu, care nu este nici strict rațională, nici strict intuitivă — e vorba de *supra-cunoașterea* mistică pe care au teoretizat-o sau au ilustrat-o Sfinții Părinți, teologi și gânditori ai Ortodoxiei începând cu Dionisie Areopagitul și încheind cu marii mistici și trăitori ai Ortodoxiei veacului nostru (și să nu uităm marea sinteză din secolul XIV a lui Grigorie Palama, care vine să tranșeze definitiv disputa legată de posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu, deosebind cu maximă rigoare „energiile divine", a căror lucrare poate fi cunoscută rațional, de „esența" lui Dumnezeu, inaccesibilă rațiunii, dar accesibilă misticii), n.ed.

Lecția a VII-a

1. „Forma" la Aristotel este principiul activ și organizator al materiei, „materia" e principiul pasiv. „Mișcarea" este procesul de organizare al materiei rezultat din tendința materiei către forme superioare. „Forma pură" este Dumnezeu care, fiind lipsit de materie, este scutit și de orice mișcare.

2. Legea entropiei sau a degradării energiei. Mișcarea este procesul de transformare a unei forme de energie în alta. La orice transformare de energie se produce un coeficient de energie calorică care nu se transformă în noua energie și nici nu se poate retransforma în vechea energie. Deci, în Univers se degajă treptat un

singur fel de energie, aceea a căldurii, care cu timpul va ajunge singura formă de energie din Univers, caz în care nu va mai fi posibilă nici mişcarea, fiindcă nu va mai fi posibilă transformarea acestei singure energii în alta.

3. „Circuitul cauzelor". Fenomenele se condiţionează unele pe altele şi toate între ele, fără a mai fi nevoie de o cauză primă în afară de ele; aşa după cum, într-un grup de indivizi, stând unul pe genunchii altuia, aşezaţi în cerc, primul din şir se reazemă pe genunchii celui din urmă.

4. Filosoful englez David Hume (1711-1776) este socotit drept precursorul criticismului kantian prin critica întreprinsă de el asupra marginilor şi putinţelor cunoaşterii noastre, în vestita sa scriere *Cercetare asupra intelectului uman*.

5. John Stuart Mill (1803-1873) — cunoscutul logician englez — obiectează că, dacă se face uz de legea cauzalităţii pentru postularea existenţei lui Dumnezeu, atunci această lege trebuie aplicată şi asupra lui Dumnezeu, întrebând care e cauza lui. Obiecţia lui Mill e ciudată, fiindcă dacă Dumnezeu e „ultima" cauză, căutarea unei alte cauze e un non-sens.

6. Ernst Haeckel (1834-1919), biolog german care a formulat legea biogenetică fundamentală (ontologia repetă filogenia) şi teoria apariţiei metazoarelor din monocelulare coloniale, n.ed.

7. Disteleologie e opusul termenului teleologie, după cum dizarmonie este opus termenului armonie.

8. Nu istoria ţării româneşti a creat România, ci România a trebuit să existe întâi, pentru ca să poată exista o istorie a ei.

9. Conform principiilor evoluţionismului, gâtul lung al girafei s-ar datora faptului că aceasta, trăind în deşerturi şi hrănindu-se mai ales cu frunze de palmieri, a tot trebuit să-şi întindă gâtul în sus şi de aceea i s-a lungit. Deci funcţia a creat organul! Şi sunt oameni serioşi care iau de bune astfel de explicaţii! Dar până să-i crească girafei gâtul ca să poată ajunge frunzele palmierului, au trebuit să treacă mii de generaţii şi, în acest caz, specia girafei ar fi trebuit de mult să piară de foame!

10. Aceste forme intermediare de la o specie la alta, fără a mai vorbi de la un regn la altul, nu ni le oferă nici perioadele preistorice, şi nici cea de acum. Reconstituirile încercate sunt pure fantezii. Speciile din perioada cuaternară sunt aceleaşi de când le ştim şi le ştim de peste zece mii de ani şi le bănuim de peste zeci de mii — fără a marca măcar o cât de uşoară tendinţă spre transformare.

11. Dacă totuşi ar fi admisibilă — teoretic vorbind — o evoluţie a speciei animale până la om, aici orice trecere e inadmisibilă, fiindcă primul fapt sufletesc deosebeşte esenţial pe om de restul animalelor.

12. Istoria este lumea considerată sub raportul unor valori realizate, a unor scopuri de îndeplinit. Prin aceasta, ea se deosebeşte de natură, care nu este altceva decât repetarea invariabilă a unor legi. Istoria este în funcţie de finalitate, natura de legalitate sau, cum zicea cunoscutul filosof german W. Windelband, istoria este ideografică, natura — nomotetică. Cei ce admit istoria nu pot exclude ideea de finalitate din Univers.

13. Im. Kant, în: „Die einzigmögliche Beweisgründe für Daseinsgottes".

14. Monadele lui Leibniz sunt substanţe care închid în ele, fiecare, Universul întreg. După starea de conştiinţă sau spiritualitate pe care o au, depinde şi starea de ierarhie dintre ele. Cea mai înaltă dintre ele este monada-Dumnezeu care e numai spirit şi a cărei posibilitate de a se manifesta, deci de a exista, nu o împiedică nici o altă monadă.

15. Gaunilo exemplifica această obiecţie cu acea insulă necunoscută, pierdută undeva în ocean, de care omenirea şi-a făurit o idee — insula Atlantida — şi care, conform tezei lui Anselm, ar trebui să şi existe.

Lecţia a VIII-a

1-2. Acestor forme degradate ale noţiunii de divinitate aparţin azi popoarele sălbatice din partea centrală a Africii şi insulele Australiei. Sociologii văd în aceste religii formele primitive din care s-ar fi dezvoltat ulterior religiile naturaliste şi apoi cele monoteiste. Acest punct de vedere îl reprezintă în special şcoala sociologică franceză şi-l găsim afirmat în scrierile: „Les formes élémentaires de la vie religieuse" a lui Emile Durkheim şi „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" de Levy-Brühl. Faptul că şi la aceste popoare se găsesc urme ale unui vechi monoteism, faţă de care actualele credinţe apar ca forme decăzute, răpeşte elementul de bază al acestor teorii.

3. Creştinismul e religie *absolută* fiindcă nici nu a evoluat din forme inferioare, şi nici nu va evolua spre forme superioare.

4. Astfel, la triburile Bantu, cum se numesc populaţiile băştinaşe din Africa ecuatorială, cuvântul fără plural, *Mu-Lungu*, desemnează un Dumnezeu unic, mai presus de celelalte spirite, numite *Pepo*, ca şi de „sufletele strămoşilor", numite *Mi-Zimu*. Hotentoţii îşi adresează rugăciunile lui *Tsui-Goua* — „părintele părinţilor", iar la triburile australiene Dayaks, denumirile de *Batara*, *Mahatara* sau *Muntu-Untu* desemnează pe „Marele Dumnezeu", pe „Părintele tuturor" (vezi Joseph Huby, *Christus*).

5-7. *Acosmism*, adică negarea Universului fizic, cum credeau în vechime unii neoplatonici, iar în filosofia nouă, idealiști ca Berkeley. *Pancosmism*, adică identificarea divinității cu universul, cum credeau în vechime stoicii, iar dintre moderni, moniștii materialiști.

8. După filosoful idealist Hegel, materia tinde către spiritualizare și va ajunge cu timpul în stare de conștiință deplină, confundându-se cu divinitatea, care e conștiința absolută.

9. Chimistul german Wilhelm Ostwald concepe atomii ca centre de energie și încearcă și o nouă concepție energetică despre Univers în lucrarea sa *Die Energie und ihre Wandlungen*.

10. Prin „generația spontanee", imaginată de Haeckel, se înțelege nașterea spontană a vieții organice din materia anorganică. Acest proces s-ar fi petrecut acum sute de mii de ani în fundul mărilor, unde, din combinația carbonului cu alte substanțe, s-ar fi născut prima ființă unicelulară: monera. Haeckel a crezut că-și găsește atestată afirmația în „monera" găsită în fundul Oceanului Atlantic de către naturalistul englez Huxley, care a și fost botezată „Bathibius Haeckeli". În curând însă, însuși Huxley a recunoscut că această moneră nu era decât o secreție vâscoasă a unor spongii. Așa că monerele lui Haeckel n-au existat decât în imaginația lui.

11. Paralelismul psiho-fizic este acea doctrină care consideră spiritul și materia ca două substanțe deosebite, care se însoțesc paralel fără ca una să fie cauza celeilalte.

Lecția a IX-a

1. Prezentări avem atunci când obiectul perceput este de față; avem reprezentări când acesta e absent.

2. Deprinderi moștenite de indivizii aceleiași specii și devenite bun comun al ei. Din cauza acestui caracter general, ele sunt confundate, în chip greșit, cu „noțiunile", care sunt specific umane.

3. Materialistul Karl Vogt zicea: „Creierul secretă cugetarea, cum ficatul secretă fierea și rinichii urina". Iar Büchner: „între creier și cugetare e același raport ca între piele și sudoare, sau între rinichi și urină".

4. Prin greutatea absolută a creierului se înțelege greutatea acestuia fără a fi raportată la greutatea trupului. În ultimul caz avem de-a face cu greutatea relativă.

5. Dr. Flechsig — *Gehirn und Seele*.

6. Dr. Surbeld — *Le cerveau*.

7. Fiziologul francez Flourence a făcut următoarea experiență: a introdus un inel în piciorul unui porumbel și, după un timp, inelul, care fusese la suprafață, a fost găsit între os și piele, iar mai târziu în interiorul osului, ceea ce dovedește că toate celulele țesutului, fie muscular, fie osos, se schimbaseră și se înlocuiseră.

8. Sunt cunoscute cazurile surdo-muților orbi din naștere, cum sunt cunoscuta scriitoare americană, ajunsă celebră, Hellen Keller, sau franțuzoaicele Marie Heurtin și Marthe Obrecht, care, deși lipsite în cea mai mare parte de contactul cu lumea externă, și-au făurit totuși o bogată viață sufletească, morală, religioasă și estetică, ceea ce dovedește că în ele este o putere interioară, sursă a acestei vieți: sufletul.

Lecția a X-a

1. Se numește *substanță* în filosofie ceea ce își are în sine rațiunea suficientă a existenței sau, după cum sună clasica definiție a lui Spinoza, „substantia est id quod per se est et per se concipitur".

2. Interesante experiențe asupra inteligenței maimuțelor antropoide au fost făcute de cercetătorul german dr. Köhler asupra unui grup de 8 cimpanzei ținuți în stare de cvasi-libertate în stația de experiență din Tenenerifa. Concluziile acestor experiențe ajung la negarea judecății la aceste animale, socotite totuși ca cele mai inteligente.

3. O substanță imaterială și totuși având o anumită consistență. O analogie ar oferi „ectoplasma" mediilor din experiențele spiritiste. Vezi Charles Ricket, *Traité de Metapsychique*, pp. 593 și urm.

4. Descartes credea că legătura între *res cogitans*, adică substanța sufletului, și *res extensa*, adică materia, se face printr-o glandă așezată între creierul mare și creierul mijlociu, numită „glanda pineală".

Lecția a X-a

1. „Mâncați, beți, după moarte nu există nici o plăcere" (lat.), n.ed.

Lecția a XII-a

1. *Dualismul* se mai numește și „diteism".

2. *Henoteism* e denumirea dată brahmanismului care, deși nu e monoteist în înțelesul strict al cuvântului, are totuși o concepție monistă a totului: din Brahma totul [se] naște și în el totul se reîntoarce.

Lecția a XVII-a

1. Prin coueism se înțelege metoda inaugurată de medicul francez Coué de a vindeca numai prin credința și voința bolnavului de a se vindeca. Succesele avute au dat naștere metodei cu acest nume.

Lecția a XXII-a

1. Martin Luther (1483-1546), călugăr augustinian, profesor de teologie la Wittenberg. În 1517 intră în conflict cu papa Leon al X-lea, pe chestiunea indulgențelor. Papa îl excomunică în 1520. Luther arde Bula de excomunicare. Deși este condamnat de Dieta de la Vorms în 1521, învățătura sa este consfințită de Dieta de la Augsburg în 1530, ea constituind învățătura oficială a luteranismului.

POSTFAȚĂ

Publicând, după 50 de ani de totală ignorare, lucrarea **Iconoclaști și apostați contemporani**, *editura „Anastasia" a repus în circulație numele lui Ioan Gh. Savin, profesor de apologetică la Facultățile de teologie din Iași, Chișinău și, respectiv, București. Grație acestui gest editorial a fost readus în actualitate „unul dintre marii noștri apologeți", cum, cu binecuvântată inspirație, îl numea pe Ioan Gh. Savin I.P.S. Nicolae al Banatului. În Precuvântarea cu care a onorat volumul amintit, înaltul ierarh deplângea abandonarea apologeticii pe vremea dictaturii bolșevice, dar și indiferența cu care au privit-o, după 1989, cei care ar fi trebuit „să intre în vâltoarea luptei sociale spre a birui comunismul și ateismul"[1]. Potrivit Mitropolitului Nicolae, reeditarea lui Ioan Gh. Savin constituie „un prilej de meditație pentru noi, cei de azi, care avem datoria să ne luptăm pentru apărarea credinței și înstăpânirea principiilor evanghelice în societatea în care trăim".*

Întrucât Editura Anastasia își continuă efortul de recuperare a valorilor interbelice, publicând acum **Tratatul de Apologetică** *al lui Ioan Gh. Savin, mi se pare necesar să prezint aici cariera academică a Profesorului, cu scopul de a restitui adevărul istoric, mai presus de alegațiile fanteziste pe care unii continuă să le facă în legătură cu acest mare apărător al dreptei credințe.*

În toamna lui 1926, o delegație de parlamentari basarabeni s-a prezentat în fața Profesorului Ion Petrovici - pe atunci Ministru al Instrucțiunii Publice - pledând pentru înființarea unei Facultăți de Teologie la Chișinău[2]. Profesorul Ion Petrovici a întâmpinat cu căldură acest demers, socotind că proiectul trebuie să îmbine studiul Teologiei cu

---

1. I.P.S. Nicolae CORNEANU, „Actualitatea Apologeticii", în revista **Învierea** *din 15 mai 1995 (Timișoara).*

2. Ion PETROVICI, **Prin meridianele trecutului**, *București, Cartea Românească, 1979, pp. 242-243.*

acela al Literelor. Pentru cât mai buna pregătire a studenților teologi din Basarabia, el a dispus înființarea unor noi catedre: una dedicată „Literaturii religioase moderne" (atribuită lui Nichifor Crainic), o alta de istorie (slujită de Ștefan Ciobanu, membru al Academiei Române) și o a treia, de Filosofie, al cărei titular avea să fie Ioan Gh. Savin. Pentru a evita orice neclaritate sau opoziție, ministrul Petrovici a înaintat Parlamentului un proiect de lege care prevedea formarea unor comisii de titularizare: una teologică, prezidată de episcopul Vartolomeu al Olteniei și o alta laică, formată din G. Ibrăileanu, Ioan Botez, Petre Andrei și Mihail Ralea - „profesori cu o atitudine prea cunoscută în problema religioasă"[3]. După examinare, numirile au fost consfințite printr-un Decret regal.

Profesorul Savin și-a intitulat prelegerea inaugurală „Ce este filosofia?", ținând în continuarea anului un curs magistral din care avea să rezulte volumul **Filosofia și istoria ei** (1927).

Volumul de apologetică publicat acum de „Anastasia" a fost determinat de o necesitate pe care mitropolitul Irineu Mihălcescu (el însuși autor al unui manual similar, destinat elevilor din liceele teoretice) o subliniase cu forță: „chestiunile de apologetică - scria eruditul ierarh - m-au dus la convingerea că merită să fie cunoscute în cercuri mai largi decât cel școlar și de către minți mai coapte decât cele ale elevilor... îndeosebi de către preoți și studenții teologii și nu mai puțin de către orice om cu o oarecare cultură și cu râvnă pentru cunoașterea temeiurilor credinței și ale învățăturii Bisericii noastre strămoșești."[4]

Iată de ce, în loc de un nou „manual", Ioan Gh. Savin a elaborat un veritabil tratat, despre care Emilian Vasilescu, asistent al mitropolitului Irineu, afirma următoarele: „așa cum este alcătuit (tratatul) își depășește scopul propus atât prin bogăția materialului, cât și prin felul de înfățișare, putând fi folosit de studenți, preoți și iubitorii de religie". Aprecierea este cu atât mai actuală acum, când tuturor

3. Nichifor CRAINIC, **Zile albe, zile negre**, p. 200.
4. Irineu, Mitropolitul Moldovei, **Teologia luptătoare**, pp. 5-6.

acestor categorii de cititori le lipsesc instrumentele de lucru și „cheile" pentru a pătrunde în misterul credinței ortodoxe.

Nu aș vrea să închei aceste rânduri înainte de a mulțumi Editurii Anastasia pentru sacrificiul făcut și de a menționa elogios contribuția unor înalți ierarhi la mai buna cunoaștere a lui Ioan Gh. Savin: I.P.S. Nicolae Corneanu, pentru articolul deja amintit, I.P.S. Antonie al Ardealului, pentru inițiativa de a fi reeditat cursul de Mistică al lui Ioan Gh. Savin și P.S. Casian al Dunării de Jos, care l-a pomenit pe Profesor în Pastorala pascală de anul acesta.

AUREL SAVIN

CUPRINS

Viitoarele apariții la Editura Anastasia

1. G. Marcel, *Dialoguri cu Pierre Boutang*
2. Sf. Ignatie Branceaninov, *Vederea păcatului*
3. Luminița Niculescu, *Palmele îngerilor*
4. Chr. Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*
5. Pr. Mitrofan, *Viața repausaților noștri* (vol. II)
6. *Rânduielile vieții monahale*
7. M. Vulcănescu, *Creștinismul și lumea modernă*
8. V. Băncilă, *Duhul sărbătorii*
9. Marius Lazurca, *Invenția trupului*
10. Paul Ricoeur, *Istorie și adevăr*

Tipărit la
Atelierele Tipografice
METROPOL

SAVIN

Profesorul I. Gh. Savin ne oferă aici exemplul unui învățat care, iritat de sminteala necredinței contemporane, înțelege să apere Ortodoxia cu argumente perene ca fond și actuale ca formă.

APĂRAREA CREDINȚEI *este un tratat sistematic de apologetică, o sinteză carteziană care oferă cititorului actual un set de argumente filosofice referitoare la articulațiile raționale ale sentimentului religios. Textul combate deopotrivă dulcegăria pietistă și prejudecata potrivit căreia intelectualul rămâne obligatoriu dezarmat în fața misterului divin.*

4500 lei

colecția Elita Interbelică
editura anastasia